بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

متن المسلم ۔"الحمد الله الذی نزّل الآیات وارسل البینات فطلع الدین وطبع الیقین ربنا لک الحقیقة حقا و کل مجاز ولک الامر تحقیقا و کل مجاز اعنة المبادی بیدیک ونواصی المقاصد مفوضة الیک فانت المستعان وعلیک التکلان والصلوٰة والسلام علیٰ سیدنا محمد المتم للحکم بالطریق الامم والمبعوث بجوامع الکلم الی افهام الامم وعلی آله واصحابه الذین هم ادلة العقول سیما الاربعة الاصول۔"

ترجمہ :۔اللہ کے نام سے شروع جونہایت مہربان رحم والا۔سب حمد خاص اللہ کے لے جس نے آیتوں کو بتدریج نازل فرمایا اور روشن دلائل کو بھیجا کہ دین ظاہر وغالب ہوگیا (دین کی نشرواشاعت فرمائی) اور مومنین کے قلوب کو یقین سے بھر دیا (دلوں میں یقین راسخ ہوگیا) اے ہمارے پروردگار! درحقیقت تیرا ہی حقیقی وجود ہے اور سب کا وجود مجازی اور فی الواقع تیرا ہی سب حکم ہے اور کل تیرے حکم کے ماذون ومامور ہیں اسباب کی نکیلیں تیرے قبضہ واختیار میں ہیں اور مقاصد کی چوٹیاں تیرے پاس ہیں اس لئے تجھی سے مدد طلبی ہے اور تجھی پر اعتماد وبھروسہ ہے۔اور درود وسلام نازل ہو ہمارے سردار حضرت محمد ﷺ پر جو حکمتوں کی تکمیل فرمانے والے ہیں میانہ روی کے ساتھ۔جو جامع کلمات کے ساتھ امتوں کی عقلوں کی طرف بھیجے گئے ہیں اور آپ کے آل واصحاب پر بھی درود وسلام ہو جو مومنین کی عقلوں کی دلیلیں ہیں خصوصاً حضرات خلفاء اربعہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین پر۔

تشریح :۔قولہ " بسم الله الرحمن الرحیم"

ماتن کا قول "بسم الله الرحمن الرحیم" ترکیب نحوی کے اعتبار سے جملہ اسمیہ ہے اگر تقدیر پر عبارت "ابتدائی بسم الله الرحمن الرحیم" مانیں جیسا کہ بصریوں کا قول ہے۔ یا جملہ فعلیہ ہے اگر تقدیر عبارت "ابدأ بسم الله الرحمن الرحیم" ہو جیسا کہ کوفیوں کا خیال ہے ہر دو تقدیر مقدر مقدم ہے لیکن بعض لوگوں نے تقدیری عبارت کو " بسم الله الرحمن الرحیم" سے مؤخر مانا ہے،اس لئے باء بسم اللہ کے متعلق کے لئے تقدیری عبارت میں چار احتمالات نکلتے ہیں کہ

''با'' کا متعلق یا تو اسم ہے یا فعل، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو مقدم ہوگا یا مؤخر ہوگا۔ احتمالات اربعہ کی مثالیں درج ذیل ہیں۔

(۱) متعلق باء فعل مؤخر ھے جیسے '' بسم اللّٰہ أشرع فی اداء الطاعات۔

(۲) متعلق باء فعل مقدم ہے جیسے ابدء بسم اللّٰہ فی القراء ۃ۔

(۳) متعلق باء اسم مقدم ہے جیسے ابتداء کلامی بسم اللّٰہ۔

(۴) متعلق باء اسم مؤخر ہے جیسے بسم اللّٰہ ابتداء کلامی۔

حضرت امام رازی کے نزدیک باء کے متعلق کو مؤخر ماننا راجح ہے وجوہ ارجحیت یہ ہیں۔ (۱) اللہ عزشانہ قدیم ازلی واجب الوجود ہے اس کا وجود ذاتی غیر کے وجود پر سابق ہے پس جو بالذات سابق ہے بالذکر بھی سابق رہے گا۔ (۲) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''ھو الاول ھو الآخر و للّٰہ الامر من قبل و من بعد وغیرہ مسابقیت کو متقاضی ہیں (۳) تقدیم بالذکر تعظیم میں زیادہ دخیل ہے (۴) ایاک نعبد و ایاک نستعین میں فعل متاخر ہے اس لئے بسم اللہ میں مؤخر ہونا چاہئے۔ اس کے برخلاف ابوبکر رازی نے اضمار فعل کی تقدیم کو راجح قرار دیا ہے وجہ ارجحیت وہی آیت ایاک نعبد و ایاک نستعین ہے کیونکہ تقدیر عبارت وقولوا ایاک نعبد و ایاک نستعین ہے پس اسی طرح بسم اللہ میں کلام مقدر مقدم ہوگا۔ حضرت امام رازی کے قول کی تائید حدیث پاک سے ہوتی ہے چنانچہ حدیث میں ہے باسمک ربی وضعت جبی ''با'' کا متعلق اس میں مؤخر مذکور ہے۔

اقول:۔ متعلق باء بسم اللہ کی تقدیم وتاخیر میں علماء کا یہ اختلاف بے محل ہے کیونکہ قرآن کریم میں باء کا متعلق مقدم ومؤخر دونوں طرح پر آیا ہے۔ قولہ تعالیٰ بسم اللّٰہ مجرھا و مرسھا'' میں مؤخر ہے جبکہ ''اقرأ باسم ربک میں مقدم ہے البتہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ کلام اور جملے کا حسن لفظی کبھی عامل متعلق کو مقدم کرنے سے ہوتا ہے اور کبھی متعلق کو مؤخر کر دینے سے کلام میں حسن بڑھ جاتا ہے ''باسمک ربی وضعت جبی'' میں اگر وضعت کو مقدم کر کے وضعت باسمک ربی وجبی کہیں اسی طرح اقرأ باسم ربک میں اقراء کو مؤخر کر کے باسم ربک اقراء کہیں تو کلام کے لفظی ومعنوی حسن میں جو خلل پیدا ہوگا وہ اہل فہم پر مخفی نہیں۔

قولہ۔الحمد۔بعد تسمیہ تحمید ذکر کیا اس کی کئی وجہیں ہیں۔

(الف) خیر الکلام کتاب اللہ کی اقتداء اور حدیث خیر الانام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کرنا۔

(ب) اکابر علماء اعلام کی روش اور احبار امت کے مسلک کو اختیار کرنا۔

(ج) اس جلیلۃ الشان رفیعۃ المرتبہ رسالہ کی تصنیف وتالیف چونکہ صرف اور صرف تائید ایزدی توفیق الٰہی اور اس کی خاص عنایت وغایت انعام کا ثمرہ ہے۔اس لئے حتی الوسع اس کے بعض حقوق کی بجا آوری کے ارادہ سے کتاب کو "الحمد اللہ" سے شروع کیا۔

اعتراض:۔مصنف نے اپنی معرکۃ الآرا تصنیف "سلم العلوم" میں حمد الٰہی بیان کرنے کے لئے خطبہ کو "سبحانہ ما اعظم شانہ" سے شروع کیا اور اس کتاب "مسلم" میں الحمد اللہ سے کیوں شروع کیا؟

جواب:۔حمد الٰہی کی بجا آوری کا دو طریقہ ہے۔ایک طریقہ حمد سلبی کا دوسرا حمد ایجابی کا اللہ عز شانہ اور اس کے جملہ صفات کو تمام عیوب ونقائص اور شائبہ امکانات سے منزہ اور پاک ماننا اور زبان سے اس کی پاکی کا اقرار کرنا حمد سلبی کہلاتا ہے ایسی حمد کو "سبحانہ" سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ قرآن حکیم میں کئی جگہ آیا ہے اور اللہ عز شانہ کے لئے تمام صفات کمالیہ ماننا اور زبان سے اقرار کرنا حمد ایجابی کہلاتا ہے اس کا بھی ذکر قرآن مجید میں ہے جسکو "الحمد اللہ" سے تعبیر کرتے ہیں پس مصنف نے اپنی ایک کتاب کو حمد سلبی سے شروع کیا اور دوسری کتاب کو حمد ایجابی سے بیان کیا تاکہ تحمید کے دونوں طریقوں پر عمل ہو جائے۔

ایک معرکۃ الاختلاف:۔مقام تحمید میں علماء کے مابین ہمیشہ سے یہ اختلاف چلا آرہا ہے کہ جملہ "الحمد اللہ" نحوی اعتبار سے خبریہ ہے یا انشائیہ،عبد القاھر کا مذہب یہ ہے کہ جملہ خبریہ ہے لیکن مراد لازم خبریہ ہے اور وہ صفات کمال کا اظہار ہے اس لئے کہ اخبار کے لئے اظہار لازم ہے۔اس کے برخلاف صاحب کشاف کا مختار یہ ہے کہ یہ جملہ انشائیہ ہے جو جملہ خبریہ سے منقول ہے جیسا کہ بعت واشتریت باب عقود میں اور رحم اللہ وبارک اللہ وغیرہ باب دعاء میں اخبار سے انشاء کی طرف منقول ہے، لہ ارحم اور بارک کے معنی میں ہے اسی طرح یہاں بھی انشاء حمد کی طرف منقول ہے اور یہ راجح ہے کہ یہ مقام،مقام انشاء حمد کا ہے نہ کہ اخبار کا۔علماء کے اس اختلاف کو اجاگر کرتے ہوئے مصنف نے اپنے حاشیہ میں کہا ہے۔

"قالوا هذه الجملة يحتمل أن يكون انشائية لان المقام انشاء الجملة ويحتمل ان يكون خبرية لان الاخبار بالجملة يوجب الجملة انه اظهار صفات الكمال ، قيل لابد فى الجملة من ارادة ابتداء التعظيم وهذا ليس جزء ماهية الخبر بل معنى زائداً عليه المركب من المعنيين لاخارج له بل هو ابتداء معنى تلفظه عليه اقول لعل مرادهم الاخبار بهذا الخبر ملحوظاً فيه ارادة التعظيم يكون جملة اوح الخبر عند هم على حقيقته ولوسلم أن هذه الجملة جملة فالفرق أنها على تقدير كو نها انشائية يكون منسلخة عن النسبة الخبرية كقولك رحمه الله بمعنى ارحمه وعلى تقدير كو نها خبرية لايكون منسلخة عنها وان جعلت لمعنى خارج عن حقيقتها فى لازم فائدة الخبر فتأمل"

حاشیہ کا خلاصہ:۔ یہ ہے کہ "جملۂ الحمدللہ" کا مصنف کے نزدیک انشائیہ ہونا زیادہ راجح ہے اس لئے کہ یہ مقام انشاء حمد کا مقام ہے جبھی تو شق احتمال انشائیہ کو مقدم کیا اور انشائیہ ہونے کی دلیل کو خلل سے سالم قرار دیا۔ اس کے باوجود مصنف کے نزدیک اس جملہ کا خبریہ ہونا بھی غلط نہیں اس لئے احتمال خبریہ کی شق کو مؤخر کیا اشارہ کرتے ہوئے کہ یہ جملہ خبریہ بھی ہوسکتا ہے چونکہ خبریہ ہونا انشاء حمد کے منافی نہیں اس لئے کہ اخبار حمد، انشاء حمد کو مستلزم ہے وہ اس طرح کہ اخبار حمد میں اس قول کا احداث وتکلم ضرور ہوتا ہے جو قول کہ اللہ عزشانہ تعالیٰ کے لئے تمام صفات کمالیہ مستجمعہ سے متصف ہونے پر بالاجمال دلالت کرتا ہے اس لئے کہ نسبت مدلولہ جو جملہ حمد میں ملحوظ ہے وہ نسبت اس نسبت خارجیہ واقعیہ کے مطابق ہوتی ہے جو نسبت خارجیہ واقعیہ کہ اس جملہ خبریہ کے تلفظ کے لئے لازم ہے غرض الحمدللہ کی نسبت خبریہ کے تکلم کے لئے اس کی نسبت واقعیہ کا لحاظ لازم ہے اور اس میں شک نہیں کہ ملزوم کا تکلم واخبار، لازم کے تکلم پر دال پر ہوتا ہے لہٰذا اخبار حمد کے وقت حمد واقعی کا اظہار ضرور ہے اور یہی انشاء ہے۔

عبارت حاشیہ کی تفصیلی توضیح۔ قوله فى الحاشية قيل لابد فى الجملة الخ ۔ اس عبارت میں جملہ حمد کو جملہ خبریہ قرار دینے کی تعلیل مذکور پر اعتراض کیا ہے۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جملہ خبریہ سے انشاء حمد نہیں ہوسکتا کیونکہ انشاء حمد کے لئے محمود

عز شانہ کی تعظیم کا ابتداءً قصد ہونا ضروری ہے اور خبریہ میں ابتدائی تعظیم کا انشاء مفقود ہے اس لئے کہ جملہ خبریہ میں تو نفس الامری تعظیم کی حکایت ہو رہی ہے نہ کہ ابتداء تعظیم کا اظہار ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ابتداء تعظیم لوازم خبریہ میں سے ہے مگر ماہیت خبریہ کا جزء نہیں ورنہ خبریہ سے بھی حکایت صحیح نہ ہوگی کیونکہ حکایت نفس شئی سے اور پھر اس کی جزئیت سے غیر معقول ہے۔

قوله فی الحاشیة۔ المرکب من المعنیین ۔اعتراض مذکور پر ایک وہم ہوتا ہے مصنف نے حاشیہ کی اس عبارت سے وہم کا ازالہ کیا ہے۔ وہم کی تقریر یہ ہے کہ یہ جملہ خبریہ حکایت واقعیہ اور ابتداء تعظیم دونوں سے مرکب ہے پس جملہ میں جس چیز کا وجود ضروری تھا یعنی حکایت وہ بھی پائی گئی اور مقصود حمد بھی ادا ہو گیا لہذا جملہ خبریہ حمد پر مشتمل ہے۔

جواب وہم:۔ مصنف وہم کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ جملہ خبریہ کا دو معنوں سے مرکب ہونا ممنوع ہے کیونکہ جملہ خبریہ میں مدلول حقیقی وہ حکایت ہے جو ابتداء تعظیم کا ملزوم ہے اور ابتداء تعظیم، حکایت کو لازم ہے پس ابتداء تعظیم بالالتزام مدلول ہوا اور اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ ابتداء تعظیم، حقیقت خبر میں داخل ہے تو لازم آئے گا داخل خبر کی حکایت حالانکہ وہ محال ہے اور اگر ابتداء تعظیم کو خبریہ سے خارج مانتے ہیں تو خروج ابتداء تعظیم، خبریہ کے حمد ہونے کو باطل کردے گا ہاں خبریہ مستلزم حمد ضرور ہے مگر استلزام حمد، حقیقت حمد نہیں بلکہ اس کو مجازاً حمد کہہ سکتے ہیں جبکہ گفتگو مبنی بر حقیقت ہے۔

قوله فی الحاشیة "اقول لعل مرادهم الخ"، جملہ حمد کو خبریہ کہنے والوں کی طرف سے مصنف جواب دیتے ہیں کہ "جملہ حمد" خبریہ ہونے کے باوجود دو وجہ سے حمد پر مشتمل ہے وجہ اول کی طرف اپنے قول "اقول لعل مرادهم الخ سے اور وجہ دوم کی طرف اپنے قول "ولو سلم" سے اشارہ کیا ہے۔

وجہ اول کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ جملہ خبریہ، نفس خبریہ ہونے کی حیثیت سے اگرچہ حمد پر مشتمل نہیں ہے کہ حمد کے لئے ابتداء تعظیم کا قصد ضروری ہے اور یہاں ابتداء تعظیم سرے سے مفقود ہے مگر اس جملہ کا تکلم کرنے والا بوقت تکلم جب قصد تعظیم کا لحاظ کرلیگا تو یقیناً حمد ہو جائے گا۔

اعتراض۔ گویا جب یہ جملہ، معنی زائد کا لحاظ کرنے کی وجہ سے حمد پر مشتمل ہوا تو اس تقدیر پر اعتراض سابق لوٹ آیا کہ یہ جملہ، جملہ خبریہ سے نکل کر انشائیہ کی طرف چلا گیا۔

جواب: ۔ یہ ہے کہ محض تعظیم کا لحاظ کر لینے سے جملہ کا خبریہ سے خارج ہونا لازم نہیں آتا ہاں خبریہ سے خارج ہونا اس وقت لازم آتا جب اس میں ایک معنی زائد کا اضافہ کر دیا جاتا اور جب کہ یہاں ایسا اضافہ نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ خبریہ میں کسی معنی کا لحاظ کرنا اور کسی معنی کا زیادہ کرنا دو الگ الگ امر ہے، لحاظ و اعتبار سے اصل شئی کی حقیقت نہیں بدلتی اس کے برخلاف زیادتی معنی سے حقیقت بدل جاتی ہے غرض خبریہ میں حمد کا لحاظ کرنے کے باوجود خبریہ اپنے اصل معنی خبری پر قائم ہے۔

وجہ دوم کا خلاصہ: ۔ یہ ہے کہ اس جملہ کا خبریہ ہونا تسلیم ہے مگر اس کے باوجود اس میں حقیقۃً حمد پائی جاتی ہے جبکہ وجہ اول میں حمد کا لحاظ مجازاً تھا کہ متکلم نے تکلم کے وقت اس کا لحاظ کر لیا تھا۔

شبہ: ۔ وجہ دوم پر کسی کو وہم ہو سکتا ہے کہ جملہ خبریہ جب حقیقۃً حمد پر مشتمل ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں ابتداء تعظیم مقصود ہوگا اور ابتداء تعظیم انشاء کا مفاد ہے تو آخر خبر و انشاء کے درمیان کیا فرق رہ جائے گا، اس شبہ کا مصنف نے اپنے قول ''فالفرق انھا'' سے جواب دیا ہے۔

جواب: ۔ یہ جملہ، خبریہ ہونے کی تقدیر پر بھی حقیقت حمد پر مشتمل ہے رہا انشائیہ و خبریہ میں فرق تو یہ ظاہر ہے وہ یہ کہ جملہ انشائیہ، خبریہ سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے مگر اس کے برخلاف خبریہ تو یہ کبھی انشائیہ پر بھی مشتمل ہوتی ہے پس یہاں خبریہ میں نسبت حاکیہ کے ساتھ ساتھ ابتداء تعظیم بھی ملحوظ ہے جبکہ انشائیہ میں صرف ابتداء تعظیم مقصود ہوتا ہے نسبت حاکیہ کا تصور بھی نہیں ہوتا۔ غرض یہ ہے کہ جس چیز پر جملہ کی بنیاد ہوتی ہے وہ انشائیہ میں قصداً موجود ہوتی ہے اور خبریہ میں قصداً نہیں بلکہ مضمون خبر کو لازم ہونے کے اعتبار سے پائی جاتی ہے۔

قولہ فی الحاشیۃ'' فتأمل'' سے اشارہ ہے کہ انشائیہ و خبریہ کے درمیان جو فرق بیان کیا ہے وہ کئی وجوہ سے محل نظر ہے۔

(۱) فرق کی توضیح سے مفہوم ہوتا ہے کہ خبر میں لازماً حمد پائی جاتی ہے اور یہ مجاز ہے حالانکہ آپ خبریہ میں حقیقتاً حمد ثابت کرنے کے درپے تھے۔

(۲) خبریہ ہونے کی صورت میں حقیقت حمد کا تصور نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس وقت بنیاد حمد یعنی ابتداء تعظیم ہی مفقود و خارج ہے۔

(۳) جملہ الحمد للہ خبریہ بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ خبریہ ہونے کے لئے جملہ کا صرف نسبت حاکیہ پر مشتمل ہونا ہی کافی نہیں ہے بلکہ اس میں ایک خارج چاہئے جس کی اس میں حکایت ہوتی ہے حالانکہ اس جملہ میں خارج مفقود ہے لہذا اس کا خبریہ ہونا بھی صحیح نہیں ہوا، یہی وجہ ہے کہ حضرات محققین کے نزدیک قائل کا قول'' کلامی ھذا کاذب'' خبر نہیں ہے کہ اس سے حکایت منتفی ہے۔ اس لئے کہ حکایت عن نفسہ غیر معقول ہے پھر جب حکایت منتفی ہوگئی تو بلاشبہ خبریت بھی باطل ہوگئی گوکہ صورۃً اس قسم کے جملے خبر معلوم ہوتے ہیں لہذا ان توجیہات سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

سوال:۔ مقام حمد میں مصنف نے جملہ اسمیہ ''الحمد للہ'' کہا، احمد اللہ یا نحمدہ وغیرہ کیوں نہیں کہا۔

جواب:۔ کئی وجوہ سے مقام حمد میں جملہ اسمیہ کو فعلیہ پر ترجیح حاصل ہے۔ اس لئے اسمیہ کو اختیار کیا۔

(الف) سب سے افضل ومقدس ازلی کتاب قرآن حکیم کی ابتداء ''الحمد للہ'' جملہ اسمیہ سے ہے۔

(ب) احمد اللہ فعلیہ ہے جو حدوث پر دلالت کرتا ہے اور الحمد للہ اسمیہ ہے جو ثبوت ودوام پر دلالت کرتا ہے پس اس مقام میں جملہ فعلیہ لانے سے یہ ضعیف احتمال پایا جاتا ہے کہ بندۂ حامد اللہ کی حمد کرنے پر قادر ہے اور اس کے حمد کرنے سے ہی حدوث حمد ہوا ہے اس کے برخلاف اسمیہ میں صراحتاً دلالت اس پر ہوتی ہے کہ اللہ عزشانہ حمد حامدین اور شکر شاکرین سے پیشتر ہی ازلاً وابداً محمود ہے خواہ کوئی اس کی حمد بیان کرے خواہ نہ بیان کرے چنانچہ قرآن حکیم میں بھی اس طرف اشارہ ہے کہ اللہ عزشانہ کے لئے حمد ذاتی ثابت ہے کہ وہ عالمین کا رب ہے غرض استحقاق حمد ذاتاً اللہ تعالی کا حق ہے اور یہ ظاہر کہ جو لفظ لذاتہ استحقاق حمد پر صراحتاً دلالت کرے وہ بہرحال اولی وارجح ہے اس لفظ سے جس میں یہ شبہ پایا جائے کہ شخص واحد کی حمد سے حدوث حمد پایا گیا۔

(ج) حمد صفت قلب سے عبارت ہے مطلب یہ ہے کہ بوقت حمد'' حامد اسبات کا اعتقاد صحیح رکھے کہ محمود حقیقی مفصلاً منعم حقیقی ہونے کے سبب مستحق تعظیم ہے پس اس تقدیر پر کہ حمد صفت قلبی ہے اگر کسی انسان نے احمد اللہ کا تلفظ کیا اس حال میں کہ اس کا قلب معنی تعظیم سے غافل ہے تو یقیناً اس وقت اس قائل کا'' احمد اللہ کہنا غلط بلکہ کاذب ہوگا کیونکہ انہوں نے زبانی طور پر حامد ہونے کی خبر دی ہے جبکہ وہ قلبی طور پر حامد نہیں ہے کہ اس کا قلب ربط احمد سے عاری وغافل ہے۔ اس کے برعکس کسی بندہ نے اگر ''الحمد للہ'' کا

تلفظ کیا تو اگر چہ اسکا قلب اس وقت بھی غافل ہے لیکن بہر حال اس کا یہ قول تعظیم میں شمار ہوگا اور یہ شخص اپنے قول میں صادق کہلائے گا کیونکہ الحمد اللہ کا مفاد یہ ہے کہ حمد حق اللہ ہے اور اسکی ملک ہے حاصل یہ کہ حامد کا قلب متحضر ہو خواہ غافل بہر صورت الحمد اللہ کے تلفظ سے غرض حمد یعنی حمد حق اللہ ہے حاصل ہو جاتا ہے جس طرح کہ ''لا الہ الا اللہ'' اولیٰ وارجح ہے بہ نسبت اشھد اَن لا الہ الا اللہ کے۔ کہ اول میں تکذیب ممکن نہیں خواہ بولنے والا مسلم ہو خواہ کافر، مگر اشھد اَن لا الہ الا اللہ کے تکلم میں بہت امکان ہے کہ قائل اپنے قول اشھد میں کاذب ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کی تکذیب کرتے ہوئے فرمایا واللہ یشھد أن المنافقین لکاذبون ۔ انہیں ترجیحات کے سبب مصنف نے احمد کے بجائے الحمد اختیار کیا۔

قولہ۔ **اللہ**۔ لفظ اللہ اسم جلالت کے تعلق سے محققین کا مذہب مختار یہ ہے کہ یہ لفظ ذات باری تعالیٰ کا اسم علم ہے غیر مشتق ہے یہی روایت خلیل وسیبویہ سے بھی منقول ہے اور اکثر اصولیین وفقہاء کا بھی یہی قول ہے۔

علمیت کی بنیاد دو باتوں پر ہے۔

(۱) ایک یہ کہ اگر علم نہ ہو مشتق ہو تو اس لفظ کی دلالت معنی کلی پر ہوگی ذات پر نہیں ہو سکتی کیونکہ مفہوم وضعی کثیرین کے درمیان شرکت سے مانع نہیں ہوتا، پس کلمۃ لا الہ الا اللہ، لا الہ الا الرحمٰن کی طرح توحید حقیقی نہیں رہ جائے گا جبکہ تمام عقلاء کا اجماع ہے کہ **لا الہ الا اللہ** توحید محض ہے برعکس ''لا الہ الا الرحمٰن'' کے لیکن جب لفظ اللہ کو ذات واحدہ معینہ مستجمعہ جمیع صفات کمالیہ کا علم قرار دیا جائے تو توحید محض ہونا بغیر کسی شبہ کے یقینی ہو جاتا ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ لفظ اللہ دوسرے اسماء الہیہ کا ہمیشہ موصوف بنکر ہی مستعمل ہوتا ہے کبھی وصف بنکر استعمال نہیں ہوتا۔ قرآن کریم میں ہے للہ الواحد القہار، اس کے علاوہ دوسرے اسماء مبارکہ جب کبھی مستعمل ہوتے ہیں تو وہ اسماء وصف ہی بنکر مستعمل ہوتے ہیں لہذا اسم ہونا زیادہ ظاہر، چونکہ یہ اسم ذات الٰہی کے ساتھ مختص ہے غیر پر اس کا اطلاق قطعا روا نہیں اس لئے یہ لفظ اسی ذات کا علم ہو گیا۔

بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ یہ لفظ ذات باری تعالیٰ کا علم نہیں ہے بلکہ یہ لفظ اصل کے

اعتبار سے وصف ہے لیکن یہ ایسا وصف ہے جو صرف ذات باری ہی کے لئے بطور غلبہ مستعمل ہے غیر کے لئے اس کا اطلاق نہیں ہوسکتا، حاصل یہ کہ یہ ایسا وصف ہے جو علم کی طرح خاص ہوگیا۔ ہے جیسے ثریا وصعق کہ حقیقت میں یہ دونوں وصف ہی ہیں مگر غلبۂ استعمال کی وجہ سے بمنزلہ علم ہوگئے ہیں اس لئے جس طرح علم خود وصف نہیں ہوتا بلکہ اوصاف اس پر محمول ہوتے ہیں اور علم میں غیر کی شرکت بھی نہیں ہوتی اسی طرح اس میں غیر کی شرکت نہ ہوگی مگر اور علم کی طرح اس پر اوصاف محمول ومتصف ہونگے۔

وصف ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ من حیث ذات قطع نظر صفات حقیقیہ اضافیہ کے، غیر مدرک بالکنہ بلکہ بشر کے لئے غیر معقول ہے یعنی بشر کی قوت مدرکہ میں متصور نہیں ہوسکتی اور جب اس کی ذات غیر معقول تو کوئی لفظ بھی اس کی ذات پر دال نہیں ہوسکتا کیونکہ الفاظ معنی ذہنی پر دلالت کرتے ہیں اور ذات من حیث الذات ادراک عقل اور حصول فی الاذھان سے ماوراء ہوتی ہے اب اگر کوئی لفظ اس کی ذات مخصوصہ پر دلالت کرنے کے لئے موضوع ہو تو ظاہر ہے کہ اس لفظ کی دلالت اس کی ذات پر ممکن ہوگی حالانکہ کسی بھی لفظ کی دلالت اس کی ذات پر باطل کہ لفظ کی دلالت علیٰ مافی الاذھان ہوتی ہے اور لفظ اللہ کا مصداق ماوراء اذھان وعقول ہے لہذا وہ جو مافی الاذھان پر دلالت کرتا ہے وہ ماوراء اذھان پر کیونکر دال ہوسکتا ہے؟

وصفیت کی دوسری وجہ:۔ لفظ اللہ وصف نہ ہو علم ہو تو اللہ عز شانہ کا ارشاد۔ اللہ نور السموات والارض کا معنی بغیر کسی تاویل کے صحیح نہ ہوگا بلکہ باطل ہوجائے گا کیونکہ برتقدیر علمیت آیت کا معنی ہوگا کہ ذات متشخص آسمان وزمین کا نور ہے جبکہ ذات وحدہ لاشریک کا آسمان میں ہونا بداہتہً باطل کہ وہ زمان ومکان سے منزہ اور مبرا ہے البتہ اگر وصف مانیں تو آیت متلوہ کے معنی میں کوئی فساد لازم نہیں آتا ہے اس لئے کہ اس تقدیر پر آیت کا معنی یہ ہوگا کہ معبود آسمان وزمین کا نور ہے۔

وصفیت کی تیسری وجہ:۔ یہ ہے اس لفظ اور اسکے مبادی اشتقاق میں معنی اشتقاقی پایا جاتا ہے۔ معنی اشتقاقی موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مشتق کا مشتق منہ کے لفظ اور معنی میں شریک ہونا، چنانچہ لفظ اللہ کے جتنے مأخذ ومبادی تفسیر میں بیان کئے گئے ہیں ہر ایک مبدأ کے ساتھ اس کو مناسبت تام حاصل ہے لہذا اس کا مشتق ہونا زیادہ ظاہر ہے وھو تعالیٰ اعلم۔

قولہ نزل الآیات:۔ اسم ذات بیان کرنے کے بعد مصنف نے بعض ان صفات کوذکر کرنے کا ارادہ کیا جوفن کے بھی مناسب ہو اور براعت استہلال کا بھی فائدہ دے سکے اس لئے کہا" ونــــــزل الآیات۔

نزل تنزیل کا ماضی ہے تدریجاً اور رفتہ رفتہ نازل کرنے کوتنزیل کہتے ہیں اس میں اشارہ ہے کہ آیات قرآنیہ کا نزول آسمان دنیا سے رسول اکرم ﷺ پر دفعۃً واحدۃً نہیں ہوا ہے جیسا کہ انا انزلناہ فی لیلۃ القدر" جیسی آیت سے بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے، بلکہ رفتہ رفتہ حسب ضرورت وبتقاضائے حکمت تقریباً تئیس سال میں نازل ہوا ہے۔

آیات، آیہ کی جمع ہے، لغت میں علامت ظاہرہ کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں کلمات قرآن کے ہر اس ٹکڑا کو کہتے ہیں جس میں ابتدائیہ اور فاصلہ ہو۔ یہاں دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں اگر آیت، علامت کے معنی میں ہے تو اس سے وہ مصنوعات ومحدثات جیسے زمین وآسمان اور اختلاف لیل ونہار وغیرہ مراد ہیں جو صانع عالم کے وجود اور اس کے علم وقدرت پر دلالت کرتے ہیں، اس وقت اشارہ ہوگا ارشاد الٰہی "ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل............ لاٰیٰت لقوم یعقلون کی طرف۔

اور اگر آیات سے معنی اصطلاحی یعنی آیات قرآنیہ مراد ہوں تو اس صورت میں جمیع قرآن مراد ہے تسمیۃ الکل باسم الجزء کے قبیل سے، چنانچہ تنزیل کا قرینہ واضحہ بھی اسی معنی مراد کی طرف دال ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

انا نحن نزلنا علیک القرآن تنزیلا........ وتلک آیات اللہ نتلوھا علیک بالحق

قولہ ۔**ارسل البینات** ۔ بینات، بینہ کی جمع ہے، بیان سے ظہور کے معنی میں آتا ہے اس سے مراد یا آیات محکمات غیر مؤولات ہیں چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، وانزلنا فیھا آیات بینات۔ یا وہ دلائل قاہرہ مراد ہیں جو اللہ عزشانہ کی ذات وصفات پر دلالت کرتے ہیں یا پھر معجزات ظاہرہ مراد ہیں جو حضور سید عالم ﷺ کی نبوت ورسالت کی صداقت کی روشن دلیل ہیں۔

آخر الذکر احتمال زیادہ ظاہر کہ افادۂ تاسیس تاکید سے بہتر ہے کیونکہ پہلے دونوں احتمالات کی

بنیاد پر محتمل آیات ہی کی تاکید ہوگی لیکن اگر آیات سے قرآن اور بینات سے مراد معجزات ظاہرہ یعنی صاحب قرآن حضور نبی کریم ﷺ لیں تو تاسیس کا افادہ ہوگا جیسا کہ ارسل کا قرینہ اسی کا مقتضی ہے نیز مقام حمد بھی اس کی تائید کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات پر دلالت کرنے والی سب سے روشن اور واضح دلیل ذات وصفات مصطفوی ﷺ ہے اس لئے کہ آپ ﷺ کی ذات، مظہر ذات الٰہی اور آپ کے صفات مظہر صفات باری تعالیٰ ہیں اب اس تقریر پر مصنف کی عبارت نزل الآیات وارسل البینات کا معنی یہ ہوگا ''سب خوبیاں اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جس نے آیات یعنی قرآن حکیم کو نازل فرمایا اور بینات یعنی صاحب قرآن ﷺ کو رسول بنایا۔

قوله فطلع الدین۔ ماتن کا قول ''طلع'' مجرد ومزید طلوع، تطلیع دونوں سے ہوسکتا ہے اگر طلوع سے ہے تو ظہر کے معنی میں ہوگا اس صورت میں اس کا قول الدین مرفوع ہوگا اور اگر تطلیع سے مشتق ہو تو انشر واکمل کے معنی میں آئے گا اس تقدیر پر اس کا قول ''الدین'' منصوب ہوگا، دین کی جمع دیان آتی ہے۔ دین طاعت کو کہتے ہیں (صحاح) مطلق ملت پر بھی دین کا اطلاق ہوتا ہے (قاموس) مگر خاص ملت اسلام میں اس کا استعمال شائع وذائع ہے اور دین کی تعریف جو، ھو وضع الھی سائق لذوی العقول باختیارھم المحمود الی الخیر بالذات'' سے کی گئی ہے وہ اصول وفروع سب کو شامل ہے اور ہر نبی کے دین کو عام ہے اور خاص دین محمد ﷺ کے لئے دین الاسلام بولا جاتا ہے اس لئے کہ اسلام اس دین کو کہتے ہیں جو ہمارے نبی ﷺ کی طرف منسوب ہے عقائد حقہ صحیحہ اور اعمال صالحہ پر مشتمل ہے اسی کو خصوص ملت اسلامیہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ البتہ بعض لوگوں نے دین وملت کے درمیان فرق کیا ہے کہ شریعت اس اعتبار سے کہ اس کی اطاعت کی جائے دین ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کو لکھا جائے ملت ہے۔

قوله وطبع الیقین :۔ طبع میں بھی دونوں احتمال ہوسکتے ہیں اس لئے ''الیقین'' پر دونوں اعراب مرفوع ومنصوب پڑھا جاسکتا ہے۔ بصورت مرفوع طبع، ختم، اثر کے معنی میں ہوگا صحاح میں ہے الطبع وھو التاثیر فی الطین ونحوہ، اس وقت طبع الیقین کا معنی یہ ہوگا اثر الیقین او تمکن او ثبت الیقین فی قلوب المومنین ۔ یعنی مومنین کے دلوں میں یقین راسخ ہوگیا۔ اور

بصورت منصوب طبع أملا کے معنی میں ہوگا جیسا کہ کہا جاتا ہے طبع الاناء فتطبع ای املاہ فامتلا۔ اس وقت معنی یہ ہوگا، أملا الیقین فی قلوب المومنین یعنی مومنین کے قلوب میں یقین کو بھر دیا۔ یہاں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ طبع بالتشدید والتخفیف ہر دوصورت مبنی للفاعل اور مبنی للمفعول دونوں ہو اگر مبنی للفاعل ہے تو ملاء واملا کے معنی میں ہوگا اور اگر مبنی للمفعول ہو تو اُحکِمَ کے معنی میں ہوگا اس وقت عبارت کا معنی ہوگا کہ مومنین کے قلوب میں یقین کو پختہ اور راسخ کردیا گیا۔ یقین، علم اور ازالۃ شک کو کہتے ہیں جیسا کہ صحاح میں ہے اور اصطلاح میں تصدیق کی ایک قسم یقین بھی ہے اور وہ اس اعتقاد جازم راسخ کا نام ہے جو واقع کے مطابق ہو زوال کا احتمال نہ رکھے۔ یہ ایمان کے اعلیٰ مراتب میں سے ہے۔

قوله ربنا لك الحقيقة حقاً وكل مجاز :۔ مصنف کا قول ''حقاً'' ترکیب میں یا تو مفعول مطلق ہے فعل محذوف اُحق سے یعنی اُحقہ حقاً یا پھر حقیقت سے حال ہے تقدیر عبارت ای حال کون الحقیقۃ الثابتۃ لک حقا مطابقا للواقع ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ اے ہمارے پروردگار تیرا ہی وجود وثبوت حقیقی، واقعی ناقابل زوال ہے کیونکہ تیرا وجود ذاتی ہے تو اپنی ذات و وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔ اور تیرے علاوہ سب ممکنات ومحدثات کا وجود حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے کہ وہ اپنے موجود ہونے میں تیرا محتاج ہے اس کا وجود تیری ذات اور تیرے وجود کے سبب ہے اور جس کا وجود، غیر کے وجود سے قائم ہو اس کا وجود حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہوتا ہے لہٰذا کل ممکنات کا وجود مجازی ہے۔ وجود ممکنات کے مجازی ہونے کی ایک منطقی وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ ممکن اپنی نفس ذات کے اعتبار سے عدم کا مصداق ہے، مصداق عدم کا یہ معنی نہیں ہے کہ ذوات ممکنات عدم کی متقاضی ہے ورنہ ممکن، ممکن نہ رہ جائے گا بلکہ ممتنع ہو جائے گا اور نہ ہی مصداق عدم کا یہی مطلب ہے کہ عدم ذات ممکن کے لئے اولیٰ ہے اس لئے کہ اولویت ذاتیہ منتفی ہے جیسا کہ اپنی جگہ پر محقق ہے۔ بلکہ ممکن کے مصداق عدم ہونے کا یہ معنی ہے کہ ممکن اپنے عدمی ہونے کی وجہ سے کسی شئی کا محتاج نہیں ہے۔ بلکہ علت وجود کا فقدان ہی اس کے عدمی ہونے کے لئے کافی ہے کیونکہ عدم معلول میں عدم علت کی تاثیر کا یہ معنی ہے کہ علت وجود معلول میں اثر انداز نہیں ہے حاصل یہ کہ ممکن میں علت وجود ہی سرے سے مفقود اس لئے وہ فی حد ذاتہ ھالک وباطل ہے اس کی طرف قرآن حکیم میں اشارہ کیا گیا ہے کل شئی ھالک الا وجہہ رہا ممکنات کا وجود تو وہ صاحب

وجود ذاتی حقیقی یعنی اللہ عز شانہ کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے ثابت ہے یا یہ کہیں اپنی علت موجبہ کی طرف نظر کرتے ہوئے ماھیات ممکنہ نے لباس وجود کو ملبوس کیا اور ماہیات موجودہ ہوگئی تاہم اس پر وجود کا اطلاق مجازی ہے اس لئے کہ علت کا وجود اقوی، احق اور ذاتی ہوتا ہے بہ نسبت معلول کے وجود کے جس طرح سورج سے گرم شدہ پانی (ماء مشمس) پر شمس کا اطلاق ہوتا ہے باوجود یکہ اس پانی کے ساتھ شمس قائم نہیں رہتا مگر پھر بھی شمس کا اطلاق اس پر اس لئے ہوتا ہے کہ وہ شمس کے سبب سے گرم ہوا ہے یہی حال ممکنات کا ہے کہ اسکا فی نفسہ کوئی وجود نہیں ہے اس کا وجود جاعل حقیقی کے وجود کے سبب سے ہے۔ اور یہ مجاز ہے۔ اعلی حضرت فاضل بریلوی نے اس مقام پر حقیقت ممکن اور اختیار اجب پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرمایا۔

”یعنی ذات ہو یا صفت، فعل ہو یا حالت، کسی معدوم چیز کو عدم سے نکال کر لباس وجود پہنا دینا۔ یہ اسی کا کام ہے۔ یہ نہ اس نے کسی کے اختیار میں دیا نہ کوئی اس کا اختیار پا سکتا تھا کہ تمام مخلوقات خود اپنی حد ذات میں نیست ہیں ایک نیست دوسرے نیست کو کیا ہست بنا سکے ہست بنانا اسی کی شان ہے جو آپ اپنی ذات سے ہست حقیقی وہست مطلق ہے“ (ثلج الصدر لایمان القدر)

قولہ ولک الامر تحقیقاً وکل مجاز۔ ”الامر“ سے فعل، یا طلب فعل یا قول مخصوص مراد ہے۔ معنی یہ ہوگا کہ سارے امور، جملہ اوامر اور قول مخصوص سب تیرے ہی لئے ہیں اس لئے کہ تو ہر شئی کا مالک ومختار ہے اور غالب ہے۔ اور سب مملوک ومغلوب اور تیرے زیر فرمان ہیں۔ امر سے طلب فعل یعنی امر کا معنی اصطلاحی مراد لینے پر معنی یہ ہوگا کہ علی سبیل الاستعلاء امر تیرے ہی لئے ثابت ہے اس لئے کہ علو ومجد تیرے ہی لئے ہے تیرے سوا کے لئے نہیں۔ رہے دنیاوی سلاطین وحکام، اولی الامر وملوک اور ملکوتی ذوات قدسیہ کا بعض امور کا مالک ہونا یا حکم فرمانا تو یہ تیرے مالک بنانے سے اور تیری ہی اجازت واذن سے محض تیرے فضل وکرم سے ہے ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ ظاہر وباطن اور ماضی وحال ہمیشہ ازلاً وابداً تو ہی سارے امور کا مالک تجھی سے سارے امور ثابت اور تیرے ہی لئے جملہ اوامر باقی ہیں چنانچہ اس حقیقت کا اظہار قیامت کے دن ہوگا۔ ارشاد ربانی ہے لمن الملک الیوم للہ الواحد القہار۔ والی اللہ ترجع الامور۔

قولہ۔ اعنۃ المبادی بیدیک ۔اعنہ،عنان کی جمع ہے اردو میں لگام کو کہتے ہیں مبادی،مبدأ کی جمع ہے ہرشی کے اول کو یا جس پر اشیاء کا وجود موقوف ہو یعنی موقوف علیہ کو مبادی کہتے ہیں اس سے مراد اسباب ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اوامر و اسباب سب اللہ تعالیٰ کے ہی پیدا کرنے سے ہیں وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور جو چاہتا ہے حکم دیتا ہے اس سے اشارہ ہے آیت کریمہ فعال لمایرید کی طرف۔ مبادی سے یہاں پر خاص مبادی علوم بھی مراد لئے جاسکتے ہیں،خصوصاً مبادی اصول فقہ مراد لینا زیادہ ظاہر ہے۔اور ہرفن کے مبادی چونکہ اس فن کے مسائل ہوتے ہیں پس اس وقت عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ ہرفن خصوصاً اصول فقہ کے مبادی یعنی اس کے مسائل وقواعد تیرے ہی قبضہ واختیار میں ہیں جس کسی کو جو حاصل ہوگا تیرے ہی عطا کرنے سے حاصل ہوگا۔

قولہ ونواصی المقاصد مفوضۃ الیک :۔اس کا قول نواصی ،ناصیہ کی جمع ہے موئے پیشانی کو کہتے ہیں یا ہر چہار طرف بال اگنے کی منتہاء کو کہتے ہیں۔ مقاصد،مقصد کی جمع ہے مطلب کے معنی میں ہے۔مفوضۃ ،تفویض کا اسم مفعول مؤنث ،ردالیہ یا مردودۃ کے معنی میں ہے۔ان دونوں جملوں میں حضرت مصنف نے جن براعت ظاہرہ اور فصاحت وبلاغت کا جوہر دکھلایا ہے متفطن پر مخفی نہیں۔یادرہے کہ مصنف نے مبادی (اسباب) کو ان مراکب سے تشبیہ دی ہے جو سواروں کو منزل مقصود تک لے جاتے ہیں مگر مراکب جو مشبہ بہ ہے کا ذکر نہیں کیا ہے صرف مشبہ جو مبادی ہے کا ذکر کیا ہے البتہ مشبہ بہ کے لوازم میں سے عنان کو ذکر کیا ہے فن میں اس طرز تحریر کو استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں پھر مبادی کے لئے اعنہ کا اثبات استعارہ تخییلیہ ہے،اسی طرح اہم ترین مقصد مشکل فن اور لاینحل مسائل کو شریر اور بدکنے والے جانوروں سے تشبیہ دی جو بمشکل ہاتھ آتے ہیں جن کو ان کے پیشانی کے بال پکڑ کر قابو میں کیا جاتا ہے مگر مشبہ بہ کو ذکر نہیں کیا ہے بلکہ اس کے لوازم میں سے نواصی کو ذکر کیا ہے یہ بھی استعارہ بالکنایہ ہے اور پھر مقاصد کے لئے نواصی کا اثبات استعارہ تخییلیہ ہے۔

قولہ فانت المستعان وعلیک التکلان :۔فاء تفریعیہ ہے،مستعان، استعانت سے اسم مفعول ہے وہ ذات جس سے مدد مانگی جائے اس کو مستعان کہتے ہیں۔اس کا قول تکلان اسم ہے توکل کے معنی میں مستعمل ہے اور توکل ،اظہار عجز اور غیر پر اعتماد کرنے کو کہتے ہیں معنی یہ

ہے کہ اے ہمارے پروردگار! جب تو ایسا ہے کہ مطالب ومقاصد اور مبادی واسباب سب تیرے ہی قبضہ واختیار میں ہیں اس لئے ہم تجھی پر بھروسہ کرتے ہیں اور تجھی سے مدد طلب کرتے ہیں مبادی واسباب سے مدد نہیں طلب کرتے کہ وہ از قبیل شرائط وروابط ہیں جو غیر مستقل اور خود محتاج ہوتے ہیں پس تیرے غیر پر کیسے بھروسہ کر سکتے ہیں۔

قولہ والصلوۃ والسلام علی سید نا محمد صلی اللہ علیہ وسلم :۔ اللہ عزشانہ کے بندوں پر اتنے انعامات واحسانات ہیں جن کا حساب وشمار ممکن نہیں ارشاد ربانی ہے فان تعدوھا فلا تحصوھا۔ پس اس لئے اس کی غیر متناہی نعمتوں کے شکرانے میں حمد الٰہی بیان کیا، پھر دنیا کی ان تمام نعمتوں میں سب سے عظیم ترین وافضل نعمت ایمان ہے کہ اسی پر اخروی حیات جاودانی اور اسکی کامیابی کا مدار ہے اور یہ عظیم دولت مسلمانوں کو پیغمبر اسلام ھادی اعظم نور مجسم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ سے ملی ہے تو ضروری ہوگیا کہ حمد الٰہی کے بعد فوراً شکر ھادی ادا کیا جائے جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ اس لئے حضرت مصنف نے حمد کے بعد صلوۃ وسلام پیش کیا اور تا کہ آیت یایھا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیماً پر بھی عمل ہوجائے پس کہا والصلوۃ والسلام الخ۔

قولہ المتمم للحکم :۔ تتمیم سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اکمال کے معنی میں ہے اس میں تلویح ہے حدیث پاک بعثت لاتمم مکارم الاخلاق کی طرف۔ اس میں اسناد مجازی ہے حکم، جمع ہے حکمت کی۔ موجودات کے احوال واقعیہ، بقدر طاقت بشریہ جاننے کو حکمت کہتے ہیں، حکمت کی دو قسمیں ہیں حکمت نظریہ، حکمت عملیہ۔ اول سے عقائد واصول مراد ہیں اور ثانی سے اخلاق مرضیہ واعمال صالحہ مراد ہیں اس لئے کہ حکمت کا اطلاق عدل وعلم، حلم، نبوت، فقہ قرآن، شریعت سب پر ہوتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے من یوتی الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیراً۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ عزشانہ نے حکمت کے جملہ انواع واقسام کا جامع اور متمم بنا کر مبعوث کیا ہے حالانکہ پیشر وانبیاء کرام علیہم السلام کو بھی حکمتیں عطا کی گئیں تھیں تاہم وہ نامکمل تھیں مگر حضور سیدنا آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کو حکمت تامہ کاملہ بالغہ عطا کی گئی اس لئے آپ نے فرمایا بعثت لاتمم مکارم الاخلاق۔

قولہ بالطریق الأمم :۔اس کا قول أمم ہمزہ ومیم کے فتحہ کے ساتھ وسط کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے معنی یہ ہے کہ حضور سید ﷺ جو طریقہ اور دین لیکر آئے ہیں۔وہ طریق مستوی اور راہ اعتدال ہے، افراط وتفریط کے مابین ہے چنانچہ ایسا افراط نہیں ہے کہ موضع نجاست کے قطع کا حکم دیا جائے جیسا کہ حضرت موسیٰ علیٰ نبینا علیہ الصلوۃ والسلام کی شریعت میں تھا نہ ایسی تفریط ہے کہ خمر وخنزیر جائز وحلال ہو جیسے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی امت کے لئے جائز تھا۔اس عبارت سے، جبریہ، قدریہ، رافضہ، خارجیہ، مشبہ، تعطیلیہ، فلاسفہ اور متصوفہ کا رد مقصود ہے کہ ان فرق باطلہ کے اعمال وعقائد اور اصول ونظریات افراط وتفریط سے لبریز ہیں جبریہ میں تفریط ہے تو قدریہ میں افراط علی ھذا القیاس، حالانکہ دین جبر وقدر کے درمیان ہے قرآن نے لمۃ وسطاً کہا ہے حدیث میں ہے خیر الامور اوسطھا۔

قولہ۔المبعوث بجوامع الکلم الی افہام الامم ۔جوامع الکلم سے وہ کلمے مراد ہیں جو انواع احکام کو جامع ہوں جیسے قرآن حکیم اور احادیث نبوی کی حکایت اور حدیث جن سے حضرات فقہاء مجتہدین نے قسم قسم کے احکام مستنبط فرمائے جیسا کہ آیت کریمہ فامسحوا رؤسکم سے استنباط کیا گیا ہے کیونکہ مسح راس مقدار ربع احناف کے نزدیک فرض ہے۔پورے سر کا مسح حضرت امام مالک کے نزدیک فرض ہے اور تین بال یا ایک بال کا مسح حضرت امام شافعی فرض کہتے ہیں اور حدیث اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث سے حنفیہ نے دہ دردہ سے کم پانی میں نجاست گرنے کی صورت میں پانی کے ناپاک ہونے پر استدلال کیا۔مگر اسی حدیث سے حضرات شوافع دو قلہ پانی میں نجاست گرنے کی صورت میں طہارت ماء پر استدلال کرتے ہیں۔اس کا قول ''افہام'' ہمزہ کے فتحہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ ہو سکتا ہے مگر بالفتح احسن ہے کہ اس میں احتیاج تاویل نہیں لیکن بالکسر لینے پر الی کو لام کے معنی میں موؤل کرنا ہوگا، امم بالضم بمعنی امت وقوم کے ہے۔افہام بالفتح کی تقدیر پر عبارت کا معنی یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے ان کلمات جامعہ کے ساتھ مبعوث فرمایا جو قوم کی عقلوں کے مناسب ومطابق ہیں چنانچہ یہ قوم اپنی عقلوں سے کلام کے معانی کو سمجھ لیتے ہیں پھر معانی سے منتقل ہو کر احکام سمجھتے ہیں حدیث شریف میں ارشاد ہے۔ نزل القرآن علی سبعة احرف اور افہام بالکسر کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ آپ جوامع الکلم کے ساتھ تشریف لائے امتوں کو سمجھانے کے لئے

تا کہ لوگ اس پر عمل پیرا ہو سکیں۔

صاحب الفصوص نے کہا ہے کہ جوامع الکلم سے وہ کلمات مراد ہیں جو صفات الٰہیہ کو جامع ہیں تا کہ دعوت و تبلیغ سے پہلے حضور ﷺ کا اخلاق خداوندی سے متخلق ہونا سمجھا جائے اور آپ کی دعوت کا حقیقتاً اللہ تعالیٰ ہی کی دعوت ہونے کا شعور ہو۔

قوله۔وعلى آله واصحابه الذين هم ادلة العقول۔ الخ

اس کا قول ادلہ دلیل کی جمع ہے یہاں اس سے مراد "الموصل الی المطلوب یا من یرشد السبل" ہے عقول، عقل کی جمع ہے عقل لغت میں قید کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے عقلت البعیر ای قیدتہ۔ پھر چند معانی کی طرف عقل کو منتقل کر لیا گیا، یہاں مراد وہ ادراک ہے جس کے ذریعہ انسان بہائم سے ممتاز ہوتا ہے۔ اصطلاح میں عقل نفس کی اس قوت کا نام ہے جس کے ذریعہ روح مبدأ فیاض کی طرف سے عطا کردہ علوم وادراکات کے حصول کے لئے مستعد رہے۔ سیما، میں ما زائدہ یا موصوفہ ہے اور السی مثل کے معنی میں آتا ہے مگر بطور استثناء "خصوصاً" کے معنی میں استعمال ہونے لگا اس کا قول الاربعۃ الاصول اگر آل کی صفت ہے تو اس سے امیر المومنین امام المتقین حضرت علی ابن ابی طالب، آپ کے دونوں پھول حضرات حسنین کریمین اور حضرت سیدۃ نساء الجنۃ فاطمۃ الزہرا مراد ہیں جیسا کہ رفضہ کا گمان ہے اور اگر اصحاب کی صفت ہے تو اس سے خلفاء راشدین حضرت ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین مراد ہیں۔ یہی زیادہ راجح، واضح اور ظاہر ہے کہ مصنف اہل سنت و جماعت سے ہیں رفضہ سے نہیں نیز سیما سے استثناء واختصاص، آل سے نہیں بلکہ اصحاب سے ہے کہ سیما کا تعلق اصحاب سے لفظاً معناً انسب ہے معنی یہ ہے کہ حضور ﷺ کے آل واصحاب خصوصاً حضرات خلفاء اربعہ مومنین کی عقلوں کی دلیلیں ہیں اور دلیل کا کام راستہ دکھانا و مطلوب تک پہونچانا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ مسلمانوں نے ایمان واسلام اور رشد و ہدایت کا جو راہ مستقیم دیکھا ہے وہ انہیں حضرات صحابہ خصوصاً خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کی مرہون منت ہے۔ اس میں اشارہ ہے "حدیث ان اصحابی کالنجوم بایهم اقتد یتم اهتدیتم۔ وعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین، کی طرف۔ کمالا یخفی علی من له ادنی تامل ۔خلفاء اربعہ کے اسماء کے بجائے

الاربعۃ الاصول استعمال کیا کہ اس میں موضوع اصول فقہ، کتاب سنت واجماع وقیاس کی طرف براعت استہلال کے طور پر اشارہ کرنا ہے۔

متن المسلم ۔ ''امابعد فيقول الشكور الصبور محب الله بن عبدالشكور بلغه الله تعالىٰ الى ذروة الكمال ورقاه عن حضيض القال الى قلة الحال أن السعادة باستكمال النفس والمادة وذالك بالتحقق والتخلق وهما بالتفقه فى الدين والتبحر بموافق الحق واليقين والسلوك فى هذا الودى انما يتاتّى بتحصيل المبادى ومنها علم اصول الاحكام فهومن أجل علوم الاسلام الّف فى مدحه خطب وصنف فى قواعده كتب وكنت صرفت بعض عمرى الى تحصيل مطالبه ووكلت نظرى الى تحقيق مأربه فلم يحتجب عنى حقيقة ولم يخف على دقيقة ثم لامرما اردت أن أحرر فيه سفراً وافياً وكتاباً كافياً يجمع الى الفروع اصولاوالى المشروع معقولا ويحتوى على طريقى الحنفية والشافعية ولايميل ميلا ماعن الواقعية فجاء بفضل الله تعالىٰ وتوفيقه كماترى معدن ام بحر بل سحر لايدرى وسميته بالمسلم سلمه الله تعالىٰ عن الطرح والجرح وجعله موجباً للسرور والفرح. ثم ألهمنى مالك الملكوت أن تاريخه مسلم الثبوت''

ترجمہ :۔ پس، حمد وصلوۃ کے بعد صابر وشاکر بندہ محب اللہ بن عبدالشکور، اللہ تعالی اس کو درجہ کمال کی بلندی پر پہونچائے اور پستی مقال سے نکال کر حال کی چوٹی پر چڑھائے (آمین) عرض کرتا ہے کہ دنیاو آخرت کی سعادت جسم وروح کو معارف الٰہیہ کے ذریعہ آراستہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور استکمال نفس عقائد اسلامیہ کے یقین وپختگی اور اعمال صالحہ سے مزین وآراستگی سے پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں تفقہ فی الدین اور مقامات حق ویقین میں تبحر حاصل کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔اور اس وادی میں قدم رکھنا مبادیات کے حاصل کرنے کے بعد ہی ممکن ہے۔ مبادی فقہ میں سے ایک علم اصول احکام ہے بیشک وہ علوم اسلامیہ میں ایک ایسا عظیم وجلیل علم ہے جس کی تعریف میں خطبے پڑھے گئے اور جن کے قواعد کے بیان میں بہت سی کتابیں تحریر کی گئیں چنانچہ میں نے اپنی

زندگی کا ایک عرصہ اسی اصول فقہ کے مطالب کے حاصل کرنے میں لگا دیا اور اس کے مقاصد کی تحقیق میں میں نے اپنی قوت نظریہ کو پھیر دیا پس مجھ سے اس فن کی کوئی حقیقت چھپی نہ رہ سکی اور مجھ سے اس کا کوئی راز سربستہ نہ رہا، پھر ایک امر عظیم کے باعث میں نے اس فن میں ایک بڑا دفتر یا ایسی کتاب کی تصنیف کا ارادہ کر لیا جو اصول فقہ کے طلبہ کے لئے کافی ہو، احکام فقہیہ کے ساتھ دلائل پر اور امور شرعیہ کے ساتھ امور عقلیہ پر مشتمل ہو اور حنفی و شافعی دونوں مذاہب کو جامع اور محیط ہو اور حقیقت واقعیہ سے ذرہ برابر الگ نہ ہو پس اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور اسکی توفیق رفیق سے زیر نظر کتاب معرض وجود میں آ گئی جو ایک علمی جواہر کا خزانہ ہے یا علم کی موتیوں کا سمندر ہے بلکہ وہ ایک ایسا جادو ہے جسکی حقیقت کا پتہ نہیں۔ اور میں نے اس کا نام "مسلم" رکھا ہے تا کہ اللہ تعالیٰ اس کو غیر مقبول ہونے اور طعن و تشنیع سے محفوظ و سلاست رکھے اور اس کو مسرت و شادمانی کا سامان بنا دے، پھر مالک الملکوت کی طرف سے مجھکو الہام ہوا کہ اس کا تاریخی نام "مسلم الثبوت" ہے ۱۱۰۹ھ

تشریح : قوله۔ الشكور الصبور ۔ یہ دونوں کلمے بظاہر مبالغہ کے صیغے ہیں مگر یہاں مجازاً صابر و شاکر کے معنی میں استعمال کئے گئے ہیں۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ارشاد ہوا لیریکم من آیاته ان فی ذالک لایات لکل صبار شکور ،شاکر کے بجائے الشکور استعمال کیا اس کی کئی وجہیں ہوسکتی ہیں (۱) تا کہ بعد میں آنے والے لفظ "عبدالشکور" کے ساتھ صنعت تجنیس کی رعایت ہو سکے، اسی طرح صابر کے بجائے الصبور اس لئے کہا تا کہ سجع کی رعایت برقرار ہے۔ (۲) شکور اس لئے ذکر کیا تا کہ اللہ عز شانہ کے ارشاد "وقليل من عبادى الشكور" میں جن صابر و شاکر خاصگان خدا اور مقربین بارگاہ کا تذکرہ ہے انہیں مقربین بارگاہ کی طرح مصنف بھی صابر و شاکر ہو جائیں اور صابر کے بجائے صبور بھی اسی لئے کہا تا کہ شکور کے ساتھ تجنیس ہو سکے (۳) صفت شکور و صبور استعمال کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے۔

"الوصف الاول كانه بالارث وذالک لان عبد كل اسم يكون له حظ من ذالک الاسم والوصف الثانی بنفسه لان اللائق بحال المحب الصبر على البلاء بناءً على أن الاسماء تتنزل من السماء انتهت"

یعنی وصف اول (شکور) کا ذکر بر بنائے ارث ہے چنانچہ ہر نام کے آدمی پر اس کے نام کے اچھے برے نتائج مرتب ہوئے ہیں اگر نام اسماء الٰہیہ کی طرف منسوب یا اسماء النبی میں سے کوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس نام پاک کے برکات واثرات صاحب نام شخص پر مرتب ہوں گے چونکہ مصنف کے والد محترم کا نام نامی عبدالشکور ہے اور نام کا اثر ہوتا ہے تو معنی شکور کا کچھ نصیب وحصہ یا برکات ان کے والد کے لئے ہوں گے۔ اور لڑکا الولد سر لابیہ کے مطابق ظاہر وباطن میں باپ کا جانشین ووارث ہوتا ہے پس اسم شکور کے برکات ان کے والد عبدالشکور میں تھے وہ بر بنائے وراثت مصنف میں منتقل ہوئے تو مصنف بھی شکور ہوئے۔ اس لئے کہا الوصف الاول کانہ بالارث صبور جو دوسری صفت ہے اس کو اپنے نام کی مناسبت سے ذکر کیا ہے ابھی گذرا کہ آدمی کی ذات پر اس کے نام کا اثر ہوتا ہے پس جس طرح مصنف کے والد پر ان کے نام عبدالشکور کا اثر مرتب ہوا ایسی ہی مصنف پر بھی ان کے نام محبّ اللہ کا اثر ظاہر ہے چونکہ جب مصنف کا نام محبّ اللہ ہے تو محبّ کی حالت کا تقاضا یہ ہے کہ مالک ارض وسماء کی طرف سے نازل ہونے والے بلاء ومصیبت پر صبر کرے کہ محبّ حقیقی وہی ہے جو بوقت مصیبت زبان پر حرف شکایت نہ لائے گویا مصنف کا نام ہی دال ہے مصنف کے صابر ہونے پر اس لئے مصنف نے الشکور الصبور کہا۔

لطیفہ۔ مسلم الثبوت کی ایک شرح قلمی جو ۲۵ رشعبان ۱۱۸۰ھ کی تصنیف ہے اس کتاب میں متن کی عبارت "امابعد فیقول الشکور الصبور محب الله بن عبدالشکور" کی شرح کرتے ہوئے لکھا فی الحاشیہ "الوصف الاول کانہ بالارث والوصف الثانی کانہ بنفسہ" اس کے بعد لکھا ہے کہ طلبہ میں یہ بات مشہور ہے کہ مصنف نے اس کتاب کو تصنیف کرنے کے بعد اپنے استاذ عالم نحریر، ذکی خبیر شیخ قطب الدین شمس آبادی کی خدمت میں بھیجا انہوں نے جب یہ عبارت دیکھی تو فرمایا کہ یہ اس نے کیا کیا؟ کہ اپنے باپ کو اپنا غلام بنالیا۔

شکور ثانی اسمائے الٰہیہ میں سے ہے جیسا کہ ان اللہ غفور شکور" میں ارشاد ہے معنی ہے شکر پر بدلہ عطا فرمانے والا، کہ جزائے شکر کو بھی شکر سے تعبیر کرتے ہیں جیسے کہ قرآن میں جزائے سیئہ کو سیئہ سے تعبیر فرمایا گیا ارشاد ہے جزاء سیئة سیئة مثلها ۔ یہ بھی قول ہے کہ شکور طاعت قلیل پر خیر کثیر

عطا کرنے والے کو کہتے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالی چند دنوں کی مختصری طاعت پر جنت جیسی دائمی وسرمدی نعمت عطافرمائے گا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ شکوروہ جواپنے اطاعت گذار کی طاعت پراس کی تعریف کرنے والا ہو۔

قوله۔ بلغه الله الى ذروة الكمال الخ اس کا قول "بلغہ" تشدید لام۔ کے ساتھ تبلیغ کا ماضی بمنزلہ انشاء ایصال کے معنی میں ہے۔ ذروۃ ضمہ وکسرہ دونوں کے ساتھ آیا ہے ہر چیز کی بلندی خصوصاً پہاڑ کے بالائی حصہ چوٹی کو کہتے ہیں، بطور استعارہ مراتب عالیہ مراد ہے۔ یا کہ کمال کو جبل سے تشبیہ دی ہے مگر مشبہ بہ جبل کو حذف کر کے اس کے لئے ذروہ کو بطور استعارہ بالکنایہ والتخیلیہ کے ذکر کیا ہے اور کمال تمام کو کہتے ہیں جیسا کہ قاموس میں ہے اس سے مراد، اعمال صالحہ، صفات حسنہ اور نفوس زاکیہ کا وہ منتھی ہے جہاں تک عروج انسان کی انتہا ممکن ہے۔

"حضیض" پستی زمین دردامن کوہ کے معنی میں آتا ہے، ایک نسخہ میں بالصاد المھملہ قرار ارض کے معنی میں آیا ہے۔ قال وقیل یہ دونوں اسم ہیں قول کے معنی میں، کہا جاتا ہے کثر القیل والقال، حدیث شریف میں ہے "نهى عن قيل وقال، فارسی میں بڑا مشہور شعر ہے

خوشا مسجد ومدرسہ وخانقاہ
کہ دروے بود قیل وقال محمد

یہ بھی کہا گیا ہے خیر کیلئے قیل اور شر کے لئے قال کا استعمال ہوتا ہے قُلّة الحال۔ ضمہ کے ساتھ پہاڑ کی چوٹی اور ہر چیز کی بلندی کو کہتے ہیں حال اس درجہ کو کہتے ہیں جس پر بچہ چڑھتا ہے جب چلنے لگتا ہے لیکن بطور استعارہ درجات عالیہ اور مرتبہ رفیعہ مراد ہے۔

قوله۔ان السعادة باستكمال النفس والمادة الخ اس کے قول السعادۃ پر"ال" عوض کا ہے سعادۃ الانسان تقدیر عبارت ہوگی، یا پھر ال عہد کا ہے یعنی سعادت مخصوصہ جو دنیاوی وآخروی سعادت ہے، شقاوت کی ضد ہے تحقق، سے عقائد کی پختگی اور تخلق، سے اعمال صالحہ سے آراستگی مراد ہے جبکہ نفس، روح اور مادہ جسم کے معنی میں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ انسان اس وقت تک درجۂ کمال کو نہیں پہونچ سکتا ہے جب تک کہ انسان عقائد دینیہ کے معلومات میں راسخ اور اعمال صالحہ

سے آراستہ نہ ہو جائے کیونکہ ایمان وعمل کے مدارج طے کرنے کے بعد ہی سعادت سرمدی حاصل ہوتی ہے۔ پھران دونوں کا حصول فقہ میں تبحر حاصل کرنے اور راہ حق ویقین یعنی اعتقادیات میں پختگی اور کمال حاصل کرنے کے بعد ہی ممکن ہے اور تفقہ فی الدین کا حصول مبادی فقہ کے حصول پر موقوف ہے لہذا فقہ کے پہلے، مبادی فقہ مثلاً کلام واصول فقہ کا حصول لازم ہے۔

قولہ:۔"فھومن اجل علوم الاسلام الف فی مدحہ خطب" الخ

مطلب یہ ہے علم اصول فقہ، علم کلام وعقائد حقہ (جو مبدأ و معاد اور ذات وصفات باری تعالیٰ سے متعلق ہیں) کی معرفت کے بعد اجل علوم اسلامیہ ہے مصنف کی عبارت کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جملہ علوم اسلامیہ سے یہ افضل واجل علم ہے یہاں تک کہ اعتراض واقع ہو کہ یہ علم علم توحید سے کیونکر افضل ہوسکتا ہے؟ غرض اصول فقہ کو جو اجل وافضل کہا گیا ہے اس سے جلالت حقیقیہ نہیں مراد ہے بلکہ جلالت اضافیہ مراد ہے کہ جس طرح علم توحید وصفات اجل علوم میں سے ہے کہ وہ مبادی میں سے ہے ایسے ہی علم اصول بھی مبادی میں سے ہونے کی وجہ سے اجل علوم کہلانے کا مستحق ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ مصنف کا یہ کلام مدح پر مبنی ہے جیسا کہ تمام مصنفین کا طریقہ ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ علم اصول تمامی علوم میں فی الواقع بھی اجل واشرف ہے...... اس کا قول خُطَب خُطبہ کی جمع ہے کہا جاتا ہے خطب علی المنبر خطبۃ کلام منثور مسجع کو خطبہ کہتے ہیں۔ قواعد قاعدہ کی جمع ہے وہ قضیہ کلیہ جس پر جزئیات منطبق ہوتے ہیں قاعدہ کہلاتا ہے۔

قولہ۔ووکلت نظری الی تحقیق مآربہ الخ،

مآرب بالمد جمع ہے مارب کی۔ ارب" سے ماخوذ ہے مطلب ومقصد کے معنی میں ہے حقیقۃً، سے فن کے قواعد ومسائل مراد ہیں اس لئے کہ فن کی حقیقت اس کے مسائل ہوتے ہیں اور دقیقہ سے فن کے رموز واسرار اور نکات ولطائف مراد ہیں۔ معنی یہ ہے کہ مصنف نے فن اصول فقہ کو اس گہرائی نظر سے مطالعہ کیا کہ فن کے قواعد ومسائل تو کیا اس کے نکات ولطائف اور رموز واسرار سے بھی واقف ہو گئے حتی کہ ان سے اس فن کا کوئی درمکنون پوشیدہ نہ رہ سکا، مصنف نے اس مقام پر اپنی صلاحیت وہمہ دانی کا اظہار تحدیث نعمت کے طور پر کیا ہے جیسا کہ مصنفین کا یہ طریقہ رہا ہے خصوصاً

معقولی ذہن والے مصنفین اپنی مدح ومباہات کے اظہار میں بہت آگے نظر آتے ہیں مگر اظہار علم وبیان مدح سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی طرح کوئی عالم نہیں ہیں یا مصنف ان مجتہدین کے درجہ پر پہونچ گئے جو اس فن کے امام کہلائے بلکہ مصنف کا غرض صرف اتنا ہے کہ متقدمین ومتاخرین علمائے اصول کے وضع کردہ بعض مطالب واصول ان سے پوشیدہ نہ رہے اور اس میں کوئی عجب ونخوت نہیں نظر آتی ہے جیسا کہ بعض شراح نے تنقید کی ہے۔

قوله ثم لامر ماردت أن احرر سفراً وافياً الخ،

اس کا قول ''لامر'' میں تنوین تعظیم کی ہے معنی یہ ہے کہ ایک عظیم مقصد اس کتاب کی تصنیف کی علت غائیہ ہے امر عظیم مصنف کے نزدیک خواہ سلطان عصر کا تقرب ہو خواہ اپنے معاصر علماء پر اپنی علمی دھاگ اور ذہانت کا سکہ بٹھانا ہو چاہے اس فن کے طلبہ کو حق وصواب کی راہ دکھانا ہو یا سعادت دارین کا حصول مقصود ہو اور یہ علماء دین سے زیادہ ظاہر ہے۔ سفر اگسرہ کے ساتھ جمع اس کی اسفار آتی ہے دفتر یا عظیم وضخیم کتاب کے معنی میں بولا جاتا ہے قرآن حکیم میں ہے کمثل الحمار یحمل اسفاراً۔

قولہ۔ ولایمیل میلاما عن الواقعیة الخ۔ مطلب یہ ہے کہ کتاب ''مسلم'' حنفی وشافعی مسلک میں وضع کردہ مسائل کے ذکر پر مبنی ہے جن کا جو مذہب ہے بعینہ من وعن ان کے اقوال کو بیان کیا گیا ہے کسی بھی مذہب کو توڑ مروڑ کر یا اس میں تغیر وتصرف بیجا کر کے خلاف واقعہ نہیں ذکر کیا گیا ہے۔

یا یہ معنی ہے کہ طاقت بشریہ کے مطابق حتی الامکان حقائق پر مبنی اقوال ذکر کئے گئے ہیں۔ یہ معنی نہیں ہے کہ جو عند اللہ حق ہے وہی مذکور ہے اس لئے کہ یہ صرف اور صرف اللہ خالق قوی علیم وخبیر عالم الغیب والشھادة کی شان ہے ہاں اسکی عطاء سے اس کے خلفاء ارضین انبیاء مرسلین اور اولیاء کاملین جان سکتے ہیں۔

اس میں اشارہ ہے کہ یہ کتاب حقانیت پر مشتمل ہے خواہ مذہب امام کے خلاف ہو یا مذہب شافع کے کہ یہ کتاب مسلکی تعصب سے پاک ہے اس سے مقصود احقاق حق طلب صواب اور ابطال باطل ہے۔۔ ان مصنفین مقلدین محض کی کتابوں کی طرح نہیں جو اپنے آباء سابقین کی تقلید میں جو سننے

میں آیا خواہ صحیح خواہ غلط کتابوں کی زینت بنا دیا۔

اعتراض:۔ مصنف کے حاشیہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ کتاب ائمہ اربعہ کے مذہب پر بلکہ جملہ فرق باطلہ خصوصاً معتزلہ اور اہل تشیع کے اقوال کے ذکر پر بھی مشتمل ہے تو پھر بیان ذکر میں مذہب احناف وشوافع کی تخصیص کیوں کی؟

جواب:۔ گو کہ اس کتاب میں احناف وشوافع کے علاوہ دوسرے مذاہب کا بھی ذکر ہے مگر اکثر خلافیات اصلاً ومستقلاً انہیں دونوں کے ہیں بقیہ فرق باطلہ کا ذکر ضمناً وتبعاً وقلیل الوجود ہے اس لئے خصوصیت کے ساتھ ان دونوں مذاہب کا ذکر کیا نیز مصنف کا اس سے ان مصنفین پر تعریض مقصود ہے جنکی کتابیں ان دونوں مذاہب عالیہ کے ذکر سے خالی ہیں۔

قولہ۔ سحرلا یدری ۔سحر وہ امر ہے جس کا ماخذ دقیق ہو صحاح میں ہے کل مالطف مأ خذہ ودق فھو سحر۔ معنی یہ ہے کہ یہ کتاب ایسی مغلق اور دقیق ہے جس کی حقیقت حال معلوم نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اسکا مثل اور اسکی نظیر معدوم ہے اور شئی اپنے مثل سے پہچانی جاتی ہے یا یہ معنی ہے کہ یہ کتاب اپنے پڑھنے والوں کو مسحور کر دیتی ہے اس کا قول ملکوت اسم ہے ملک کے معنی میں، بادشاہی، تصرف پروردگاری، عزت وقدرت عالم قدس، ملائکہ کی دنیا وغیرھا معنی آتے ہیں صوفیوں کے نزدیک عالم ارواح کو کہتے ہیں، بعضوں نے بمعنی عالم غیب کے لکھا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ملکوت اس فرشتہ کا نام ہے جو نعمتوں کے پہونچانے میں واسطہ ہے۔

متن المسلم ! ”ألا الکتاب مرتب علی مقدمۃ فیما یفید البصیرۃ ومقالات فی المبادی واصول فی المقاصد وخاتمۃ فی الاجتھاد ونحوہ“

ترجمہ :۔ سنو! یہ کتاب ایک مقدمہ جو بصیرت کا فائدہ دے مقاصد کے شروع کرنے میں، تین مقالات پر مبادی کے ذکر میں، چار اصول پر مقاصد کے بیان میں اور ایک خاتمہ پر اجتہاد وغیرہ کے بیان کے لئے مرتب ہے۔

تشریح :۔ **قولہ الکتاب** ۔الکتاب پر الف لام عہد کا ہے مراد اس سے مصنف کا مؤلف یعنی مسلم الثبوت ہے جو ایک مقدمہ تین مقالات، چار اصول، اور ایک خاتمہ پر ترتیب دی گئی ہے مقدمہ

میں علم کی تعریف رسمی ، موضوع اور اسکی غرض وغایت کا بیان ہے۔ تینوں مقالات میں تین مبادی کا ذکر ہے مقالہ اولیٰ مبادی کلامیہ کے بیان میں مقالہ ثانیہ مبادی احکامیہ کے بیان میں اور مقالہ ثالثہ مبادی لغویہ کے بیان میں ہے اصول اربعہ یعنی کتاب اللہ سنت رسول اللہ اجماع وقیاس کو مقاصد کے تحت ذکر کیا ہے۔ اور خاتمہ میں اجتہاد وتقلید اور اس سے متعلقات کا بیان ہے۔

وجه انحصار ۔مقدمہ، مبادی، مقاصد اور خاتمہ پر کتاب کے منحصر ہونے کی وجہ استقرائی ہے کیونکہ کتب فن پر جب ہم طائرانہ نگاہ ڈالتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ کتابوں کے اندر بعض ان چیزوں کا بیان ہوتا ہے جن کا تعلق مقاصد فن سے نہیں ہوتا لیکن فن کا اس سے ایک قسم کا ربط اور تعلق ہوتا ہے، اور بعض وہ امور ذکر کیے جاتے ہیں جن پر مقاصد فن کی بنیاد ہوتی ہے اس پر مقاصد مرتب ہوتے ہیں اور بعض وہ باتیں ذکر کی جاتی ہیں جو مقاصد فن کہلاتی ہیں آخر میں بعض ذیلی چیزیں ذکر ہوتی ہیں، مگر موافق قیاس ہوتی ہیں اول کو مقدمہ میں ثانی کو مبادی میں۔ ثالث کو مقاصد اور رابع کو خاتمہ کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔

قوله۔ فيما يفيد البصيرة : ۔لفظ ''الکتاب، اور البصیرۃ'' سے اشارہ ہے کہ یہاں مقدمہ سے مقدمہ الکتاب مراد ہے، مقدمہ العلم مراد نہیں ہے کیونکہ وہ امور جو مقدمہ میں ذکر کئے گئے ہیں یعنی حد، موضوع اور غرض وغایت یہ ان امور میں سے نہیں ہیں کہ جن پر شروع فی العلم موقوف ہو کہ یہ اگر نہ ہوں تو علم شروع ہی نہ ہو سکے گا ہاں ان باتوں کے جان لینے کے بعد طالب فن کو کمال بصیرت پیدا ہوتی ہے اور بس اور یہ مقدمہ الکتاب کہلاتا ہے...... مقدمہ سے مقدمۃ العلم بھی مراد ہو سکتا ہے لیکن اس میں تاویل کی ضرورت ہے اور وہ یہ ہے کہ تعریف مقدمہ میں جو لفظ توقف ملحوظ ہے اس سے توقف تام مراد نہیں ہے بلکہ توقف استحسانی مراد ہے یعنی توقف لولاہ لامتنع کے معنی میں نہیں ہے بلکہ مصحح لدخول الفاء کے معنی میں ہے۔ جس کا مفاد یہ ہے کہ شروع فی العلم کے لئے کسی خاص حد ورسم کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے جملہ حدود ورسوم اور وجوہ سے کوئی فرد بھی موجود ہوگا تو علم شروع کرلیا جا سکے گا۔ جس طرح حضرات متکلمین کہتے ہیں کہ ایک معلول شخص کے لئے متعدد علت تامہ ہو سکتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ معلول شخصی کے لئے کسی خاص علت کی ضرورت نہیں بلکہ ان متعدد علت تامہ میں سے کوئی نہ کوئی علت

پائے جائیگی تو معلول شخص کا وجود ہو جائے گا جیسے سقف کے لئے دعائم (کھمبا) یہی حال علم کا بھی ہے کہ علم کے شروع کرنے کے لئے کسی خاص تعریف کی ضرورت نہیں بلکہ اگر علم کی معرفت کسی طرح سے بھی حاصل ہو جائے چاہے تعریف رسمی یا حقیقی کے ضمن میں تو علم کو شروع کیا جاسکتا ہے اس طرح مقدمہ سے مقدمہ العلم مراد لیا جاسکتا ہے کہ یہ بھی مقام کے مناسب ہے جسطرح مقدمہ الکتاب کتاب کے مناسب ہے۔

متن المسلم :۔"اما المقدمة ففی حد اصول الفقه و موضوعه و فائدته اما حده مضافاً فالا صل لغة مایبتنی علیه غیره و اصطلاحاً الراجح و المستصحب و القاعدة و الدلیل افیدانه اذا اضیف الی العلم فالمراد دلیله فمن حمل علی القاعدة قد غفل عن هذا الاصل علی أن قواعد العلم مسائله لامبادیه"

ترجمہ :۔رہا مقدمہ تو اصول فقہ کی تعریف، موضوع اوراس کی غرض وغایت کے بیان میں ہے۔ لیکن اصول فقہ کی حد اضافی تو یہ ہے کہ اصل لغت میں مایبتنیٰ علیہ غیرہٗ، کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں راجح، مستصحب، قاعدہ اور دلیل پر اصل کا اطلاق ہوتا ہے بطور فائدہ بیان کیا گیا ہے کہ لفظ اصل کی اضافت جب علم کی طرف کی جاتی ہے تو اصل سے اس کی دلیل مراد ہوتی ہے لہذا جنہوں نے اصل کو قاعدہ پر محمول کیا وہ اس قاعدہ سے بے خبر ہیں علاوہ ازیں علم کے قواعد اس کے مسائل ہوتے ہیں نہ کہ اس کے مبادی۔

تمھید :۔اصول فقہ کی دو تعریف کی جاتی ہے ایک حد اضافی، دوسری حد لقبی

حد اضافی :۔یہ ہے کہ مضاف یعنی اصل اور مضاف الیہ یعنی فقہ دونوں جز کی تعریف الگ الگ کی جائے۔

حد لقبی :۔یہ ہے کہ اصول فقہ کی تعریف ایک مخصوص فن کا لقب ہونے کی حیثیت سے کی جائے اصول فقہ کا علم مخصوص کا لقب ہونا اصول فقہ کی ترکیب اضافی سے منقول ہے۔

مذکورہ دونوں تعریفوں میں سے بعض اصولیین نے اضافی پر لقبی کو مقدم کیا کہ "اصول فقہ کا علم مخصوص کے لئے لقب ہونا اصل ہے اور حد لقبی حد اضافی کی طرف نسبت کرتے ہوئے مفرد ہے کہ اس

میں پورے علم کی ایک تعریف ہے اس کے برخلاف حد اضافی میں مضاف اور مضاف الیہ کی الگ الگ تعریف ہے غرض لقبی اصل ہے اور مفرد ہے اور اصل فرع پر اور مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے لہذا لقبی کو اضافی پر مقدم کیا جائے گا کہ اضافی فرع اور مرکب ہے۔

حد اضافی کی تقدیم کے وجوہ:۔ خیال رہے قول مذکور کے برخلاف حضرات محققین اصولیین نے لقبی پر اضافی کو کئی وجوہ سے مقدم کیا ہے۔

(۱) حد لقبی، مرکب اضافی سے منقول ہے اور حد اضافی منقول عنہ، اور منقول عنہ، منقول سے مقدم ہوتا ہے۔

(۲) حد لقبی میں فقہ ملحوظ و معتبر ہے لہذا پہلے ہی سے حد اضافی کو مقدم کر کے اس کی تعریف کر دینا انسب ہے تا کہ حد لقبی میں بار دیگر فقہ کے ذکر کرنے کی ضرورت نہ رہے ورنہ تکرار ہوگا جیسا کہ علامہ ابن حاجب وغیرہ نے مکرر ذکر کیا ہے۔

(۳) اگر اصول فقہ حد لقبی کو مقدم رکھ کر اس میں ماخوذ لفظ فقہ کی تعریف نہ کی جائے تو تعریف تام نہ ہوگی اور اگر فقہ کی تعریف کر دی جائے تو حد لقبی مفرد نہ رہ جائے گا بلکہ مرکب ہو جائے گا اور اس تقدیر پر حد اضافی میں مضاف الیہ فقہ کی تعریف کرنا تکرار ہوگا لہذا حد اضافی مرکب نہ ہو کر مفرد ہو جائے گا حالانکہ یہ اصولیین کی تصریح کے خلاف ہے، اس لئے مصنف نے محققین جیسے صاحب تنقیح وغیرہ کی پیروی کرتے ہوئے پہلے حد اضافی کو ذکر کیا تو کہا اما حدہ مضافاً۔

تشریح:۔قولہ۔ اما المقدمة ففی حد اصول الفقه الخ۔

مقدمہ، دال کے کسرہ وفتحہ دونوں کے ساتھ آتا ہے لیکن زمخشری نے کہا ہے کہ مقدمہ دال کے فتحہ کے ساتھ خلاف تحقیق قول ہے مقدمہ جو بصیرت فی الشروع کا فائدہ دیتا ہے تین امر پر مشتمل ہے ایک حد اصول فقہ پر، حد سے مراد وہ معرف ہے جو مطلقا جامع مانع ہو، خواہ حد اصطلاحی ہو یا رسمی ہو۔ اور ممکن ہے کہ یہاں حد سے حد حقیقی مراد ہو اس لئے کہ اصول فقہ کی جو تعریف ذکر کی گئی ہے وہ مصنف کے نزدیک حد حقیقی ہے۔ دوسرا موضوع پر یعنی وہ جس میں اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے جو اسکو لذاتہ یا اسکے امر مساوی کے واسطہ سے لاحق ہو۔ تیسرا امر معتد بہ فائدہ پر۔ مندرجہ بالا

تینوں امور کا مقدمہ بمعنی مایفید البصیرۃ میں ہونا ظاہر ہے کیونکہ جو شخص علم وفن کی جامع ومانع تعریف اجمالی طور پر جان لیتا ہے وہ اس فن کے مسائل سے اجمالی طور پر آگاہ ہو جاتا ہے پھر رفتہ رفتہ وہ اس فن کے مسائل کی تفصیل کرتا ہے اور تھوڑا تھوڑا مقصود حاصل کرتا جاتا ہے اس طرح شارع فی العلم کو اس اجمال کے بعد تفصیل حاصل کرنے میں مدد ملتی ہے اور کمال بصیرت پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجمال کے بعد تفصیل اوقع فی النفس ہوتی ہے اور یہ بدیہی ہے کہ معرفت اجمالی رکھنے والا بہر حال بصیرت افروز ہوگا اس شخص کے بالمقابل جو اصلاً کچھ نہیں جانتا کہ اجمالی علم، عدم علم سے بہر حال بہتر ہے۔

اسی طرح جس کے نزدیک فن کا موضوع ظاہر و متعین رہتا ہے اس کے نزدیک وہ علم دوسرے علوم وفنون سے ممتاز و مشخص ہو جاتا ہے اور اس کو مقصد کے حاصل کرنے میں بصیرت پیدا ہوتی ہے اس کے برعکس جسکو فن کے موضوع سے واقفیت ہی نہیں ہے حالانکہ حصول علم میں لگا ہوا ہے تو ایسا شخص اپنی زندگی رائیگاں کرتا ہے کیونکہ ایسا شخص چند علموں میں گھر کر مقصود ہی کھو بیٹھتا ہے۔ یونہی جس طالب فن کے نزدیک اس کی غرض وغایت متعین ہوتی ہے تو اس کا طالب نہایت ہی رغبت و دلچسپی کے ساتھ ہمہ تن گوش اس فن کے طلب کے لئے سرگرداں رہتا ہے اس کے طلب کرنے میں کبھی ذی عقل کوتاہی نہیں کرتا بلکہ جب وہ کتاب شروع کرنے کے بعد مسائل کو اپنے مقصود کے مطابق پاتا ہے تو اس کی دلچسپی بڑھتی جاتی ہے اس کے برخلاف وہ شخص جو کتاب شروع کرنے سے پہلے کتاب کی غرض وغایت نہیں جانتا ہے ہوسکتا ہے کہ اس کتاب سے اس کا مقصود وہ نہ ہو جو کتاب سے حاصل ہوتا ہے چنانچہ جب وہ کتاب شروع کرے گا اور کتاب کی مسائل کو اپنے مقصود کے مطابق نہیں پائے گا تو اس کی کوشش کتاب کے مسائل کے سیکھنے میں ختم ہو جائیگی پس اس لئے ان تینوں امور کو مقدمہ میں بیان کیا جاتا ہے تاکہ مقصود کے حاصل کرنے میں رغبت کے ساتھ ساتھ بصیرت پیدا ہو سکے۔

قولہ۔فالاصل لغۃ مایبتنی علیہ غیرہ :۔از روئے لغت اصولیین کے نزدیک ''اصل'' کا اطلاق کئی معنوں پر ہوتا ہے۔(۱) مایبتنی علیہ غیرہ، جس پر غیر کی بنیاد قائم ہو (۲) محتاج الیہ امام نے یہ تعریف محصول اور منتخب میں کی ہے اسی کی پیروی صاحب تحصیل نے بھی کی ہے (۳) صاحب قاموس نے کہا ہے کہ اصل ''اسفل الشئ'' کا نام ہے یعنی شئ کے نچلے حصہ کو کہتے ہیں

(۴) آمدی نے احکام میں اور امان اللہ بنارسی نے محکم الاصول میں لکھا ہے کہ اصل ''ما یستند تحقق الشئی الیہ'' سے عبارت ہے یعنی اصل وہ جسکی طرف شی کا وجود وتحقق استناد رکھتا ہو۔

درج بالا چاروں لغوی تعریفات میں سب سے زیادہ مشہور ومعروف اول ہے اس لئے مصنف نے بھی اول کو ترجیح دیا۔ اسی تعریف کو قاضی عضد نے شرح مختصر میں، اور محلی نے شرح جمع الجوامع میں اور صدر الشریعہ وغیرہ نے بھی تنقیح وغیرہ میں ترجیح دیا ہے اس لئے کہ یہ تعریف حسی عقلی اور عرفی سب کو عام اور شامل ہے۔ چھت کا دیوار پر قائم رہنا ابتناء حسی کی مثال ہے، مسئلہ کا اپنی دلیل پر مستند ہونا ابتناء عقلی کہلاتا ہے اور مجاز کا حقیقت پر ابتناء عرفی ہے۔ اسی طرح اصطلاح میں بھی اصل کئی معنوں میں مشترک ہے۔ (۱) راجح کے معنی میں جیسے الحقیقۃ اصل بالنسبۃ الی المجاز (۲) مستصحب کے معنی میں۔ حالت سابقہ طبعیہ جو حالت عارضہ سے پیشتر ہوتی ہے کو استصحاب حال سے تعبیر کرتے ہیں جیسے طہارۃ الماء اصل بالنسبہ الی النجاسۃ الطاریہ (۳) قاعدہ۔ جیسے الفاعل مرفوع اصل من اصول النحو۔ (۴) دلیل جیسے اصل ہذہ المسئلۃ الکتاب والسنۃ۔

قوله۔افیدانه اذا اضیف الی العلم فالمراد دلیله

یہ عبارت اصل کی تعریف اصطلاحی پر ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض۔ یہ ہے کہ یہ مقام تعریف ہے اور تعریف میں مشترک کا استعمال جائز نہیں پس ایسا لفظ کیوں استعمال کیا جو چند معنیوں کا احتمال رکھتا ہے۔

جواب:۔ یہ ہے کہ یہاں اصول فقہ معرف بالکسر نہیں ہے بلکہ معرف بالفتح ہے، اور مشترک کا استعمال معرف بالکسر میں ممنوع ہے معرف بالفتح میں نہیں۔ پھر مشترک کا استعمال وہاں منع ہے جہاں قرینہ نہ ہو اور یہاں قرینہ موجود ہے اور وہ قرینہ عرفیہ ہے۔ چنانچہ اہل عرف کے نزدیک جب اصل کی اضافت علم کی طرف ہوتی ہے تو اس سے دلیل مراد لی جاتی ہے۔ لہذ الفظ مشترک کا استعمال منع نہیں ہوگا۔

قوله۔فمن حمل علی القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل

ماتن کا یہ قول، قول سابق ''اذا اضیف الی العلم'' پر متفرع ہے معنی یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ اصل کی اضافت علم کی طرف ہوتی ہے تو دلیل مراد لی جاتی ہے پس جن لوگوں نے جیسے

امان اللہ بنارسی معاصر مصنف وغیرہ نے جو یہاں دلیل چھوڑ کر قاعدہ مراد لیا ہے وہ خطاء پر مبنی ہے جو اس قاعدہ سے غفلت وجہالت کے نتیجہ میں سرزد ہوا ہے۔

قوله۔علی أن قواعد العلم مسائله لامبادیه

اس عبارت سے امان اللہ بنارسی وغیرہ کا رد مقصود ہے جنہوں نے اصل سے قاعدہ مراد لیا ہے مصنف کہتے ہیں کہ اگر اصل سے قاعدہ مراد ہو جیسا کہ بنارسی صاحب کا خیال ہے تو اس وقت اصول الفقہ کا معنی قواعد الفقہ ہوگا اور قواعد اس علم کے مسائل ہوتے ہیں تو اب اصول الفقہ کا معنی مسائل الفقہ ہو جائے گا تو اس تقدیر پر اصول فقہ، فقہ کے مبادی ودلائل نہ ہو کر مسائل ہو جائیں گے حالانکہ اصول فقہ، فقہ کے مبادی ودلائل ہیں مسائل نہیں ہیں علاوہ ازیں اصول کی اضافت فقہ کی طرف صحیح نہ ہوگی کیونکہ بنارسی صاحب کے خیال کے مطابق اصول سے قواعد مراد ہیں پھر قواعد، علم کے مسائل ہوتے ہیں اور مسائل علم، نفس علم میں اتحاد وعینیت ہوتی ہے غرض مسائل اور فقہ دونوں متحد ہیں لہذا اگر اصول سے قواعد مراد ہوں تو اصول کی اضافت فقہ کی طرف، اضافۃ الشئی الی نفسہ کو لازم کرتا ہے اور یہ بداہۃ باطل کہ مضاف ومضاف الیہ میں مغایرت لازم ہوتی ہے۔

متن المسلم:۔"ثم هذا العلم ادلة اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الدلائل التفصيلية على احكامها كقولنا الزكوٰة واجبة لقوله تعالىٰ وأتوا الزكوٰة فان الامر للوجوب وليس نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كماوهم فان الدلائل التفصيلية بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية"

ترجمہ:۔پھر یہ علم (اصول فقہ) فقہ کی اجمالی دلیلیں ہیں جنکی طرف دلائل تفصیلیہ کو ان کے احکام پر تطبیق دینے کے وقت ضرورت پڑتی ہے جیسا کہ ہمارا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "واتوا الزکوٰۃ" کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہے اس لئے کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے۔اور اصول فقہ کی نسبت فقہ کی طرف ویسی نہیں ہے جیسی کہ منطق کی نسبت فلسفہ کی طرف ہے جیسا کہ وہم کیا گیا ہے کیونکہ دلائل تفصیلیہ اپنے مادے وصورتوں کے ساتھ مسائل اصول کے موضوع کے افراد میں سے ہوتے ہیں بخلاف منطق کے جس میں

معقولات ثانویہ سے بحث ہوتی ہے۔

قولہ۔ثم ھذا العلم..........فان الامر للوجوب تشریح :۔مصنف کی گذشتہ تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ''اصول الفقہ'' میں اصول سے دلیل مراد ہے قواعد نہیں پس اپنے موقف کی تائید وتقویت کے لئے مصنف نے جمع الجوامع کی یہ عبارت ''ثم ھذا العلم ادلۃ اجمالیۃ الخ پیش کی ہے کہ بناری صاحب کے خیال کے مطابق اگر اصول سے قواعد مراد ہوتے تو صاحب جمع الجوامع ادلۃ نہ لاتے بلکہ قواعد اجمالیہ کہتے ۔علاوہ ازیں اس عبارت سے مصنف کا مقصود، اصول فقہ کی ضرورت وافادیت اور فقہ کے ساتھ اس کی خصوصیت کو بیان کرنا ہے۔اس کا ماحصل یہ ہے کہ اصول فقہ، فقہ کی اجمالی دلیلیں کہلاتی ہیں جن کی طرف، دلائل تفصیلیہ کو احکام پر تطبیق دینے کے وقت ضرورت پڑتی ہے اس کی مزید توضیح وتشریح سے پہلے یہ بات ذہن نشین کرلیں۔

دلیل تفصیلی واجمالی کا فرق:۔ہر معین ومشخص حکم یا مسئلہ جس کی معین ومشخص دلیل قرآن وحدیث میں موجود ہے اس مسئلہ یا حکم سے متعلق آیت یا حدیث کو دلیل تفصیلی کہتے ہیں مثلاً قرآن حکیم میں نماز وزکوۃ کا حکم الایۃ اقیموا الصلوۃ واتوالزکوۃ سے دیا گیا تو آیت متلوہ نماز اور زکوۃ کے وجوب کی الگ الگ دلیل ہے اسی لئے اس کو دلیل تفصیلی کہتے ہیں کہ ہر مسئلہ کی الگ الگ دلیل موجود ہوتی ہے۔اور اصول فقہ کی دلیل کلی جیسے ''الامر للوجوب'' کو دلیل اجمالی کہتے ہیں کہ دلیل تفصیل کو اس کے مسئلہ پر منطبق کرنے کے وقت اس کی ضرورت پڑتی ہے مثلاً نماز واجب ہے ایک مسئلہ ہے اس کی دلیل تفصیلی اقیموا الصلوٰۃ ہے جب ہم اس دلیل تفصیلی کو اس کے مسئلہ پر منطبق کرنا چاہیں گے تو ہمیں دلیل اجمالی کی ضرورت پڑے گی جو الامر للوجوب ہے ہم کہیں گے الصلوۃ ماموربہ لقولہ تعالیٰ اقیموا الصلوٰۃ وکل ماھو ماربہ فھوواجب ۔ چونکہ نماز روزہ حج وزکوۃ کے وجوب کی دلیل تفصیلی کو اس کے مسائل پر اسی ایک دلیل کی ضرورت پڑتی ہے۔اس لئے اس کو دلیل اجمالی کہتے ہیں۔تطبیق، قیاس برہانی کو شکل اول کے طریقہ پر ترتیب دینا تطبیق کا مطلب ہے۔دلائل تفصیلیہ کو اس کے احکام پر تطبیق دینے کا طریقہ یہ ہے کہ قرآن کی دلیل تفصیلی سے جو حکم ماخوذ ہو اس کو قیاس کا صغریٰ بنایا جائے پھر اصول فقہ کی دلیل سے قیاس کا کبریٰ اخذ کر کے ایک قیاس بطرز شکل اول ترتیب دے دیا جائے مثلاً

وجوب زکوۃ پر استدلال کرنا ہے تو اس طرح قیاس کو ترتیب دیں گے۔

الزکوۃ شئی مامور بہ، بقولہ تعالیٰ واتوالزکوۃ وکل ماھو مامور فھوواجب۔ بھذہ الکلیۃ ان الامرللوجوب۔

ینتج۔ أن الزکوۃ واجبۃ

پس قیاس مذکور کا صغریٰ دلیل تفصیلی واتوالزکوۃ'' سے اور کبریٰ مسئلہ اصولیہ الامر للوجوب سے ماخوذ ہے جیسا کہ قیاس مرتب سے بہت ظاہر ہے۔ جس سے معلوم ہوگیا کہ ''الزکوۃ واجبۃ'' مثلاً ایک مسئلہ فقہیہ ہے چنانچہ اگر اصول فقہ کی دلیل الامر للوجوب نہ ہوتی تو وجوب زکوۃ ووجوب نماز وغیرہ احکام ایجاباً معلوم نہ ہو پاتے گو کہ دلیل تفصیلی سے نفس نماز ونفس روزہ کا مامور بہ ہونا معلوم ہو جاتا ہے مگر صرف مامور بہ کے ثبوت سے وجوب کا ثبوت لازم نہیں ہے اس لئے دلیل تفصیلی کو تطبیق دیتے وقت دلیل اجمالی کی ضرورت پڑتی ہے کہ اصول فقہ کے ہر ہر مسئلہ کی نسبت مسائل فقہیہ کی طرف ویسی ہی ہے جیسا کہ قیاس کے دونوں مقدموں میں سے ہر ایک کی نسبت نتیجہ کی طرف ہے حاصل یہ کہ نتیجہ دونوں مقدموں کے بغیر جس طرح محال ہے اسی طرح دلیل تفصیلیہ سے وجوب حکم کا ثبوت بغیر دلیل اجمالی محال ہے یہی معنی ہے ماتن کے قول عند تطبیق الدلائل التفصیلیہ علی احکامھا'' کا۔

قولہ۔ولیس نسبتہ الی الفقہ کنسبۃ المیزان الخ

اس عبارت میں مصنف نے اصول فقہ وفقہ اور منطق وفلسفہ کے درمیان خصوصیت ونسبت ظاہر کرتے ہوئے صاحب محکم الاصول امان اللہ بنارسی پر رد کیا ہے۔

گذشتہ تقریر سے یہ واضح ہوگیا کہ فقہ واصول فقہ کے درمیان ایک نسبت خاصہ قائم ہے وہ یہ ہے کہ فقہ کی دلیل تفصیلی سے حاصل شدہ صغریٰ کے ساتھ اصول فقہ کی دلیل اجمالی سے اخذ کردہ کبریٰ سے جب تک قیاس مرکب نہ ہوگا اس وقت تک حکم شرعی ثابت نہ ہوگا غرض اصول فقہ کو فقہ کے ساتھ ایسی خاص خصوصیت حاصل ہے جو دوسرے علوم کے ساتھ ایسی خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ اس کے برخلاف جناب امان اللہ بنارسی صاحب کا خیال یہ ہے اصول فقہ کو فقہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو منطق کو فلسفہ کے ساتھ حاصل ہے چنانچہ صاحب محکم رقمطراز ہیں۔

"أن القضايا العقلية اماضرورية اومنتهية اليها فى سلسلة الاكتساب الأن كلامن معلوماتک لايصلح کاسباً لکل من مجهولاتک بل بازاء کل مجهول معلومات مخصوصة تهدیک ملاحظتها مرتبة اليه فمست الحاجة الى الة قانونية تعصم الذهن عن أن يضل هوالمنطق كذالک الاحكام الشرعية ماخذ هاالوحى الاانه لايتيسر بدون ضبط احوال الادلة التى لها مدخل فى احوال الاستنباط ككون اللفظ امراً ونهياً وعاماً وخاصاً والبحث عن احكامها بحيث يتعدى الى معروضا تها وهكذا شان المنطق فتوسط مسائل الاصول بين الاحكام والادلة فى الحصول كتوسط المنطق بين المعلوم والمجهول من المعقول فتسميتها بالادلة لاوجه لا،اما التفصيلة فظاهر واماالاجمالية فاطلاقها على المسائل امالامر الاشارة اليه من أن احكامها متعدية الى الادلة ماخوذة على وجه كلى فمجاز لاحاجة الى ارتكابه مع ظهور الوجه الصحيح۔

صاحب محکم الاصول کی مندرجہ بالاعبارتوں خصوصاً خط کشیدہ عبارت سے بہت واضح ہوتا ہے کہ مسئلہ اصولیہ کواحکام ودلائل کے درمیان وہی نسبت حاصل ہے جومعلومات ومجھولات کے درمیان منطق کوحاصل ہے۔ یامنطق کوفلسفہ کے ساتھ ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ بادی النظر میں صاحب محکم کی یہ بات غلط ہے۔ جوسبب وہم سرزد ہوگئی ہے کیونکہ اصول فقہ کوفقہ کے ساتھ وہ نسبت نہیں ہے جومنطق کوفلسفہ کی طرف ہے چونکہ منطق کوفلسفہ، اصول اورفقہ وغیرہ جملہ علوم کی طرف ایک ہی نسبت ہےاوروہ یہ ہے کہ کیفیت انتاج کی معرفت میں صرف منطق کی ضرورت پڑتی ہےغرض جملہ علوم کی طرف نسبت کرتے ہوئے منطق کی حیثیت ایک واسطہ اورعلم آلی کی ہےبس۔

پھراصول فقہ کی نسبت فقہ کی طرف منطق کی نسبت فلسفہ کی طرف، کی طرح کیونکر ہوسکتی ہے جب کہ مسئلہ فقہ کی دلیل تفصیلی (مثلاً اتوالزکوۃ) اپنے مادے (ایتاءالزکوۃ) اور ہیئت صیغہ (ہیئت صیغہ امر مثلاً) کے ساتھ، مسائل اصول فقہ کے موضوع کے افراد ومصداق میں سے ہوتے ہیں، اس کو مثال سے یوں سمجھو کہ حکم ایتاءزکوۃ کے لئے مثلا آیہ مبارکہ "واتوالزکوۃ" دلیل تفصیلی ہے اور مسائل

اصولیہ میں سے ''الامر للوجوب'' اس کی دلیل اجمالی ہے، پس مسئلہ اصولیہ یعنی الامر للوجوب میں موضوع اس کا قول ''الامر'' ہے جس کے افراد وہ تمام صیغے ہیں جو امر کے مادے وہیئت کے ساتھ وارد ہیں جیسے اقیموا الصلوۃ واٰتوا الزکوۃ اتموا الصیام وغیرہ۔ اسی مفہوم کو مصنف نے اپنے قول ''فان الدلائل التفصیلیة بموادها وصورها من افراد موضوع اصول الفقه'' سے بیان کیا ہے۔

حالانکہ منطق کی نسبت فلسفہ کی طرف اس طرح کی نہیں ہوتی ہے کیونکہ مسائل فلسفیہ کو ثابت کرنے کے لئے جن صغریات کو ترتیب دی جاتی ہیں وہ مسائل منطق کے موضوع کے افراد سے نہیں ہوتیں چنانچہ کہا جاتا ہے۔

أن الفلك ذو طبعيه واحدة، و كل ما كان كذالك فشكله الطبعي كرة چونکہ اس قیاس میں صغریٰ ماخوذہ ''كون الفلك ذا طبعية واحدة، خارجی ونفس الامری ہے ذہنی نہیں تو پھر کیسے فلسفہ کی دلیل تفصیلی، مسائل منطق کے موضوع کے افراد میں سے ہو سکتے ہیں کہ فلسفہ اعیان خارجیہ سے بحث کرتا ہے چنانچہ اس لئے دلائل تفصیلیہ فلسفیہ معقولات اولیٰ سے مرکب ہوتے ہیں اور اس کے موضوع اعیان خارجیہ ہوتے ہیں اس کے برخلاف منطق میں معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی جس کا ظرف عروض صرف اور صرف ذہن ہوتا ہے پس جو خارجی ونفس الامری ہو وہ اشیاء ذہنیہ کے موضوع کے افراد سے کیونکر ہو سکتے ہیں؟ رہے اصول فقہ وفقہ تو ان دونوں پر منطق وفلسفہ کا قیاس صحیح نہیں، اس لئے اصول فقہ بھی موجودات خارجیہ کے احوال سے بحث کرتا ہے چنانچہ مسئلہ اصولیہ کے موضوعات مثلاً الامر، النھی وغیرہ خارج میں موجود ہوتے ہیں اور فقہ کی دلیل تفصیلی جیسے اقیموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ، لاتاکلوا الرباء وغیرہا افراد بھی افراد خارجیہ ہوتے ہیں لہذا موضوع خارجی کے افراد، افراد خارجیہ تو ہو سکتے ہیں لیکن موضوع ذہنی کے افراد، افراد خارجیہ ہوں کسی طرح ممکن نہیں۔

اس مقام پر مصنف نے حاشیہ نگاری کی ہے وہ یہ ہے۔

''اعلم انه اذا قلنا ''هذا مامور به و كل مامور به فهو واجب فالصغرى ثبت بالدليل التفصيلي والكبرىٰ من الاصول والكيفية العارضة لمجموع المتقدمتين من المنطق''

مطلب یہ ہے کہ علم منطق ایک علم آلی ہے ہر علم وفن کی طرف اسکی نسبت اور ضرورت مساوی

ہوتی ہے جس طرح فلسفہ کے اندر کیفیت انتاج کی معرفت میں اس کی ضرورت پڑتی ہے بلکہ فقہ واصول بلکہ جملہ علوم وفنون میں اس کی ضرورت یکساں ہے جیسا کہ قیاس بالا میں صغریٰ فقہ کی دلیل تفصیلی ہے، اور کبریٰ اصول فقہ سے ماخوذ ہے مگر کیفیت انتاج وترتیب مقدمات، منطق سے ہے لہذا ہر فن کی طرف منطق کو یکساں نسبت ہے ایسا نہیں کہ منطق کو صرف فلسفہ کی طرف، اصول فقہ کی نسبت کی طرح فقہ کی طرف خاص نسبت ہے اور بقیہ علوم کی طرف آلہ کی حیثیت ہے جیسا کہ بناری صاحب کو وہم ہوا ہے۔

متن المسلم:۔"والفقه حكمة فرعية شرعية ولا يقال على المقلد لتقصيره عن الطاقة والتخصيص بالحسيات احترز اعن التصوف حديث محدث نعم الاحتراز عن الكلام عرف معروف"

ترجمہ:۔اور فقہ اس علم تصدیقی کو کہتے ہیں جو متفرع ہو (علم ذات وصفات یا علم اصول فقہ اور اس کے مبادی، کلام) پر اور جو ثابت ہو دلائل شرعیہ سے، اور یہ تعریف فقہ مقلد پر صادق نہیں آتی ہے اس لئے کہ وہ قوت استنباط سے قاصر رہتا ہے البتہ فقہ کی تعریف کو حسیات کی قید سے مقید کرنا تصوف سے احتراز کرنے کے لئے نوایجاد بدعت ہے ہاں کلام سے احتراز کرنا معروف ومشہور عرف ہے

تشریح:۔اصول فقہ کی حد اضافی کے جزء اول یعنی لفظ اصول کی تعریف سے فراغت پانے کے بعد مصنف نے مرکب اضافی کے دوسرے جزء یعنی فقہ کی تعریف شروع کی تو کہا الفقہ حکمۃ فرعیۃ الخ۔

قولہ الفقہ:۔فقہ کی تعریف میں اختلاف ہے امام نے محصول ومنتخب میں کہا ہے هو فهم غرض المتكلم من كلامه، متکلم کے کلام کی مراد کو سمجھنا، شیخ ابواسحٰق نے شرح لمع میں کہا، هو فهم الاشياء الدقيقة ۔اشیاء دقیقہ یعنی باریک چیزوں کو سمجھنا، محلی نے شرح جمع الجوامع میں کہا، الفقہ لغۃ الفہم ۔فقہ کی لغوی معنی سمجھنا کے ہیں، اسی تعریف کو امام اسنوی نے صواب کہا، جوہری نے اسی کو لیا اور آمدی نے بھی اسی پر اعتماد کیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے فقہ علم کو کہتے ہیں مگر حق یہ ہے کہ فہم علم کے مغائر ہوتا ہے ہر عالم فہیم ہوتا ہے لیکن ہر فہیم عالم نہیں ہوتا۔

قولہ حکمۃ:۔سے علم نافع، علم شرائع، اور علم تصدیقی بھی مراد ہو سکتے ہیں مگر علم شرائع مراد

لینا ظاہر ہے کہ قرآن حکیم میں بیشتر مقامات پر حکمت سے علم شرائع مراد ہے ارشاد باری تعالی ہے من یوتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ قرآن میں حکمت سے مراد، علم حلال وحرام ہے اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ''ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة'' میں بھی حکمت سے مراد فقہ وشریعت ہے پس مصنف کی عبارت کا مقصود یہ ہے کہ عرف شرع میں حکمت ہی کو فقہ کہتے ہیں کہ وہ خلائق کے لئے عام نافع ہے چونکہ فقہ کا حکمت ہونا عرف شرع میں فقہ کے خاصہ مختصہ میں سے ہے جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیر سے گذرا۔ اس لئے مصنف کے قول ''الفقه حکمة فرعیة'' میں دو احتمال ہوسکتا ہے ایک یہ کہ یہ فقہ کی تعریف مصنف کی خود کردہ ہو جیسا کہ سیاق سے متبادر ہوتا ہے پھر بعد میں واقع فقہ کی تعریف لفظ قالوا صیغہ غائب سے ذکر کیا اور اس کا انتساب قوم کی طرف کیا اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ یہ مصنف کی ذاتی تعریف ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ فقہ کی تعریف نہ ہو بلکہ ابتداء فقہ کے خاصہ کا ذکر ہو تاکہ بعد میں ذکر کی جانے والی تعریف کے لئے یہ خاصہ امتیاز تام اور بصیرت کمال پیدا کرے۔

اس کا قول فرعیہ، متفرعة کے معنی میں ہے یعنی جو علم ذات وصفات، ضروریات دین، اصول دین یا علم اصول فقہ اور اس کے مبادی علم کلام پر متفرع ہے۔

قوله شرعية۔ شرع لغت میں منہج اور طریقہ کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں اس طریقہ خاص کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے دین میں مشروع فرمایا۔ معنی یہ ہوا کہ فقہ ایسی حکمت فرعیہ کا نام ہے جو ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہے جو صدق وصواب کے ساتھ ناطق ہے۔

قوله: فلا يقال على المقلد لتقصيره عن الطاقة۔ یہ عبارت تعریف سابق میں مذکور ''لفظ حکمة'' پر متفرع ہے کہ تعریف فقہ کو حکمت کی قید سے مقید کردینے کے سبب فقہ سے مقلد اور گروہ فقہاء سے مقلد خارج ہو گئے چونکہ حکمت اس علم قوی یا علم جازم کو کہتے ہیں جو دلائل سے ثابت ہو، یعنی دلائل شرعیہ سے قوت استنباط کے بعد جو علم حاصل ہوتا ہے حکمت کہلاتا ہے غرض حکمت کے مفہوم میں قوت استنباط ملحوظ ومعتبر ہے اور مقلدین قوت استنباط سے عاری وخالی ہوتے ہیں۔ لہذا

قرآن وحدیث میں جوفقیہ کی تعریف بیان کی گئی ہے مثلافلولا نفر من کل فرقة طائفة لیتفقهوا فی الدین الآیة. خیار کم فی الجاهلیة خیار کم فی الاسلام اذا فقهوا الحدیث ۔اذا اراداللہ بعبد خیرا یفقهه فی الدین الحدیث. وغیرہا مقلد پرصادق نہیں آتی۔

قوله:۔والتخصیص بالحسیات احترازا عن التصوف الخ

اس عبارت سے ان بعض متاخرین کا رد مقصود ہے جنہوں نے فقہ سے تصوف واخلاقیات کو خارج کرنے کے لئے ''فقہ'' کی تعریف کو ''حسیات'' کی قید سے مقید کردیا ہے کہ تصوف افعال قلب سے بحث کرتا ہے۔مصنف کہتے ہیں کہ فقہ سے تصوف کو خارج جاننا متاخرین کی بدعت ہے قرون ثلثہ عہد صحابہ، تابعین وتبع تابعین میں یہ بدعت رائج نہیں تھی۔ چنانچہ انکی کتابیں جہاں عملیات حسیہ کے ابواب سے بھری پڑی ہیں وہیں اعمال وجدانیہ وکیفیات نفسانیہ سے بھی مملو نظر آتی ہیں یہ تو متاخرین میں سے بعض نے یہ راہ نکالی کہ فقہ وتصوف کو الگ الگ خانوں میں بانٹ دیا مگر حق یہ کہ دونوں کو یکجا ہونا چاہئے تاکہ طلبہ کو بصارت وبصیرت دونوں حاصل ہو اسی وجہ سے شیخ محی الدین ابن عربی وغیرہ نے فتوحات میں دونوں کو بیان کیا ہے بلکہ حدیث پاک کی ساری کتابیں اخلاق وتصوف اور اعمال وافعال دونوں سے لبریز ہیں کہ حضور پاک ﷺ نے انسان کو دونوں راہ دکھائی ہے البتہ علم کلام سے احتراز کرکے فقہ کو احکام فرعیہ کے جاننے میں منحصر کردینا متقدمین کے زمانہ میں رائج نہیں تھا جیسا کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف معرفۃ النفس مالھا وماعلیھا سے ظاہر ہے لیکن علم کلام کو فقہ سے الگ کرنا ایسا عرف ہے جو متاخرین کے درمیان مشہور ومعروف ہے کہ علم کلام کے معلومات متاخرین کے زمانہ میں ایسے وسیع تر ہوگئے کہ ایک فن کے تحت اس کا یکجا ہونا دشوار ہوگیا۔مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے۔

''واعلم أن الفقه كان متنا ولاللعلم الحقيقة وعلم الالهيات وعلم الطريقة وهى مباحث المنجيات والمهلكات وعلم الشريعة الظاهرة ومن ثم عرفه ابو حنيفة بمعرفة النفس مالها وماعليها وسمىٰ كتابه فى العقائد فقها اكبر وقال اللّٰه تعالىٰ، ليتفقهوا فى الدين، ثم لما تصدى قوم بالبحث عن العقائد وسموا العلم الكافل لذالك بالكلام اختص الفقه بالمطالب العملية الشاملة للتصوف ايضاً وهو علم

الاخلاق ومن ثم قال بعض المحققين فی شرح المنهاج أن تحريم الحسدو الرياء من الفقه وصار هذا عرفاواستمرعليه زمان مديد ثم بعد زمان حدث اختصاص الفقه بالاحكام الظاهرة ومن ثم ترى كتب المتاخرين خالية عن علم الطريقة"

مطلب وترجمہ :۔ معلوم ہونا چاہیے کہ فقہ زمانہ قدیم میں علم حقیقت وعلم الٰہیات یعنی علم ذات وصفات کو، علم طریقت ومباحث منجیات ومہلکات کو یعنی جن افعال کے کرنے سے عذاب آخرت سے نجات ملتی ہے اور سعادت اخروی حاصل ہوتی ہے اور جن کے کرنے سے آدمی آخرت میں ہلاک وبرباد ہوجاتا ہے۔اور علم شریعت ظاہرہ پر بولا جاتا تھا۔یہی وجہ ہے کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فقہ کی تعریف ''معرفۃ النفس مالھا وماعلیھا'' سے کی اور اپنی کتاب کا نام جو عقائد میں ہے فقہ اکبر رکھا، خیال رہے کہ امام صاحب کی ذکر کردہ تعریف فقہ میں معرفت سے مراد ''ادراک جزئیات'' ہے اور ''مالھا وماعلیھا'' سے مراد وہ ہے جس سے نفس کا دنیا وآخرت میں نفع ونقصان وابستہ ہو۔اللہ عزشانہ کا ارشاد ہے ولھا ماکسبت وعلیھا مااکتسبت اسی امر کی طرف مشیر ہے جس میں علم کلام، یعنی اعتقادیات، توحید ونبوت، علم تصوف ووجدانیات یعنی اخلاق باطنہ وملکات نفسانیہ اور علم فقہ کے جملہ احکام یعنی عبادات ومعاملات سب شامل ہیں مگر جب علماء کا ایک خاص طبقہ عقائد سے بحث کرنے میں لگ گیا تو انہوں نے اس کا نام علم کلام رکھ دیا پھر اس کو دلائل عقلیہ ونقلیہ سے ایسا مبرہن کیا کہ اس کا دامن وسیع سے وسیع تر ہوگیا اور اس کی بحثیں طویل ہوگئیں اس لئے انہوں نے اسکو ایک علیحدہ فن کا نام دیکر فقہ سے الگ کردیا پھر بھی فقہ تصوف کو شامل رہا جس کو علم الاخلاق کہتے ہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بعض محققین نے شرح منہاج میں کہا کہ ''حسد وریا کی تحریم کی بحث فقہ سے ہے اور یہ عرف رائج ہوگیا اور اسی طرز پر ایک طویل زمانہ تک چلتا رہا مگر ایک زمانہ کے بعد فقہ احکام ظاہرہ کے ساتھ مختص ہوکر رہ گیا اس وجہ کر تم متاخرین کی کتابوں کو علم طریقت سے خالی پاؤ گے۔

متن المسلم :۔''وعرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية واورد ان كان المرادالجميع فلاينعكس لثبوت لاادرى اوالمطلق وفلايطرد لدخول المقلد العالم واجيب بانه لايضر لاادرى لان المراد الملكة فيجوز التخلف

وبأن المراد بالادلة الامارات وتحصيل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعاً واما المقلد فمستنده قول مجتهده لا ظنه ولاظنه فاعرف الفرق حتی لاتقل مثل من قال کماأن مظنون المجتهد واجب العمل علیه کذالک علی مقلده فهما سیان نعم یلزم أن یکون عن العلم بوجوب العمل بالاحکام لاالعلم بها الاأن یقال انه رسم فیجوز باللازم وفیه مافیه ومن ههنا علمت اندفاع ماقیل الفقه من باب الظنون فکیف یکون علماً علیٰ أن العلم حقیقة فیما لیس بتصور ایضاً"

ترجمہ :۔اور متاخرین نے فقہ کی تعریف یوں کی ہے احکام شرعیہ کو اس کے ادلہ تفصیلیہ سے جاننا۔ اس تعریف پر اعتراض کیا گیا ہے کہ فقہ کی تعریف میں مذکور احکام سے اگر جمیع احکام مراد ہیں تو تعریف جامع نہیں کیونکہ فقہاء سے لاادری ثابت ہے یا مطلق احکام مراد ہیں تو تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی کیونکہ مقلد عالم اس وقت اس میں داخل ہورہا ہے۔اور اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ احکام سے جمیع احکام مراد ہیں پھر بھی لاادری تعریف کے لئے مضر نہیں کیونکہ تعریف فقہ میں علم سے مراد ملکہ ہے لہذا تخلف ممکن ہے اور یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ ادلہ سے امارات مراد ہے (امارات ظن کو کہتے ہیں) اور وجوب عمل کے علم کا حاصل کرنا بواسطہ ظن اجمالی طور پر مجتہد کا خاصہ ہے رہا مقلد تو اس کا مستند اس کے مجتہد کا قول ہوتا ہے اس کے حق میں مقلد کا ظن نہ ظن مجتہد معتبر ہے اس لئے فرق سمجھو تا کہ ان لوگوں کی طرح تم بھی نہ کہنے لگو کہ جس طرح مجتہد کا مظنون مجتہد کے لئے واجب العمل ہوتا ہے اسی طرح اس کے مقلد کے لئے بھی ہوتا ہے کہ وہ دونوں کے دونوں برابر ہیں۔البتہ اس وقت لازم آئے گا کہ فقہ وجوب العمل بالاحکام کے علم سے عبارت ہے وہ علم بالاحکام کا نام نہیں ہے مگر یہ کہا جائے کہ رسم ہے لہذا لازم سے تعریف جائز ہے اور اس میں بھی وہ ہے جو ہے......اور یہیں سے تمکو اس اعتراض کے اندفاع کا علم ہو گیا ہوگا جو اس مقام پر کیا جاتا ہے، کہ فقہ باب ظنیات سے ہے تو اس پر علم کا اطلاق کیسے ہوگا؟ علاوہ ازیں علم کا اطلاق درحقیقت ''غیر تصور'' پر بھی ہوتا ہے۔

تشریح :۔جب مصنف فقہ کے خاصہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو فقہ کی اس تعریف کو شروع

کیا جو قوم نے بیان کیا ہے۔ اس لئے ''وعرفوہ'' صیغہ جمع غائب استعمال کیا۔ ضمیر جمع یا تو قوم کی طرف راجع ہے یا اس سے اکثر شافعیہ مراد ہیں کیونکہ اس طرح تعریف اکثر شافعیہ سے منقول ہے چنانچہ امام نے محصول میں، ارموی نے حاصل میں، صاحب التحصیل نے ''التحصیل'' اور سبکی نے جمع الجوامع میں، قاضی بیضاوی نے منہاج الاصول میں اور علامہ ابن حاجب نے مختصر الاصول میں اسی طرح فقہ کی تعریف کی ہے۔

قوله بانه العلم بالاحكام الشرعية الخ

اس کے قول بانہ کی ضمیر متصل فقہ کی طرف راجع ہے اور علم سے تصدیق بالمسائل مراد ہے یعنی جو تصور نہ ہو لہذا تصدیق یقینی و تصدیق ظنی دونوں کو شامل رہے گا اس کا قول احکام، حکم کی جمع ہے حکم کا اطلاق کئی معنوں پر ہوتا ہے (۱) الحکم خطاب اللّٰہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر ، اس تقدیر پر معنی یہ ہوگا ''الفقہ العلم بان ھذا خطاب اللّٰہ تعالیٰ (۲) ھو الحکم الشرعی ای الاثر المترتب علی خطاب اللّٰہ تعالیٰ اور اثر خطاب وجوب، حرمت، ندب واباحت وکراہت ہیں پس اس تقدیر پر معنی یہ ہوگا کہ فقہ وجوب وحرمت وغیرھا کے جاننے کا نام ہے (۳) الحکم اسناد امر الی امر آخر ایجاباً وسلباً۔ اس معنی کے اعتبار سے معنی یہ ہوگا کہ فقہ قضایا شرعیہ کی تصدیق کا نام ہے جو ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو (۴) الحکم ادراک ان النسبۃ واقعۃ اولیست بواقعہ یعنی حکم وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت کے ادراک کا نام ہے۔ یہ معنی مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ ادراک علم سے عبارت ہے اس تقدیر پر اس کے قول العلم بالاحکام الشرعیۃ کا معنی ''العلم بالادراکات الشرعیہ'' ہوجائے گا اور ادراکات چونکہ علوم ہوتے ہیں تو اب یہ مطلب ہوگا۔ الفقہ العلم بالعلوم الشرعیہ یعنی فقہ علوم شرعیہ کے علم کا نام ہے اور یہ ظاہر ہے کہ فقہ علوم شرعیہ کے علم کا نام نہیں ہے بلکہ عین علوم شرعیہ کا نام ہے۔ اس کا قول شرعیہ کی قید سے احکام عقلیہ جیسے العالم حادث اور حسیہ جیسے النار محرقۃ اور دیگر وہ تمام احکام خارج ہوگئے جو شرح سے ماخوذ نہیں ہے۔ عن ادلتھا التفصیلیۃ، العلم سے متعلق ہے معنی یہ ہوگا کہ فقہ ان احکام شرعیہ کے تصدیق کو کہتے ہیں جو حاصل ہو ان دلیلوں سے جو ہر ہر حکم کے ساتھ مخصوص ہے اس قید سے علم الٰہی خارج ہوگئے کہ علم الہٰ احتیاج علت سے پاک ہے وہ علیم وخبیر احکام وادلہ دونوں کو خوب جانتا ہے کیوں کہ اس کو جس طرح یہ معلوم ہے کہ

میں نے بندوں پر نماز کو واجب قرار دیا ہے اسی طرح بندوں پر وجوب نماز کا بھی علم کا بھی علم بغیر کسی دلیل کے ہے کہ وہ ایجاب وجوب دونوں کو جانتا ہے۔ یونہی اس قید سے علم النبی اور علم جبرئیل علیہ وعلیہما السلام بھی خارج ہو گئے کیونکہ ان دونوں کا علم بھی ادلہ کے ساتھ ہے ادلہ سے نہیں ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا علم علم بدیہی ہے اور علم بدیہی ادلہ کے ساتھ ہوتا ہے ادلہ کے بعد نہیں ہوتا۔ ادلہ تفصیلیہ کی قید سے علم مقلد بھی خارج ہو گیا کہ ادلہ سے ادلہ اربعہ قرآن وحدیث اور اجماع وقیاس مراد ہیں اور ان سے مجتہد ہی کو علم حاصل ہوتا ہے رہے مقلد تو وہ مسائل کو دلیل اجمالی سے جانتا ہے مثلاً وہ یوں کہے گا۔ ھذا الحکم افتی بہ مجتھدی ۔و کل مایفتی بہ المجتھد فھو حکم اللّٰہ تعالیٰ فھذا الحکم من اللّٰہ تعالیٰ۔

اعتراض :۔ بہت سارے مصنفین جیسے صاحب تنقیح وغیرہ نے فقہ کی تعریف میں لفظ شرعیہ کو عملیہ سے مقید کر دیا ہے مصنف نے ایسا کیوں نہیں کیا حالانکہ یہ تعریف اسی قوم سے مروی ہے؟

جواب :۔ پہلے گذرا کہ فقہ میں تصوف واخلاق داخل ہے جن لوگوں نے عملیہ کی قید لگا کر اسے فقہ سے خارج کر دیا ہے وہ اس زمانہ کی بدعت ہے متقدمین کے یہاں فقہ وتصوف میں چولی دامن کا ساتھ رہا چونکہ مصنف کے یہاں طریقہ اسلاف پر عمل کرنا اولیٰ وانسب ہے طریقہ اخلاف پر عمل کرنے کے بہ نسبت، اس لئے عملیہ کی قید نہیں لگائی تاکہ احتراز تصوف کا وہم جاتا رہے۔

قولہ:۔اوردان کان المراد الجمیع فلا ینعکس الخ

تعریف مذکور مشہور پر (دو اعتراضات میں سے ایک ضرور وارد ہے) مصنف نے اس عبارت میں دونوں اعتراضات کا ذکر کیا ہے۔

اعتراض اول :۔ یہ ہے کہ تعریف جامع نہیں کہ اس سے ان فقہاء کرام کا فقہ خارج ہو رہا ہے جنکی فقاہت آفتاب نصف النہار سے زیادہ روشن ہے۔ وہ اسطرح کہ تعریف میں مذکور لفظ الاحکام" پر الف لام یا تو استغراق کا ہے یا جنس کا ہے بہر دو تقدیر جمیع احکام کے جاننے پر فقہ اور جمیع احکام کے جاننے والے ہی پر فقیہ کا اطلاق ہوگا جو جمیع احکام نہ جانے گا ان کے علم کو فقہ اور خود اس کو فقیہ نہیں کہا جا سکتا کہ الاحکام کا الف ولام استغراق وجنسی کلیت کا متقاضی ہے جب کہ امام اعظم جیسے فقیہ اعظم اور امام مالک

جیسے ماہر فقہیات سے بعض مسائل کا عدم علم ثابت ہے چنانچہ دھر کے بارے میں حضرت امام اعظم سے پوچھا گیا تو فرمایا لا ادری حضرت امام مالک سے چالیس مسائل دریافت کئے گئے تو چھتیس مسائل کے بارے میں لا ادری فرمایا۔

حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر احکام سے جمیع احکام مراد ہوں تو امام اعظم ابوحنیفہ اور امام مالک جیسے فقہاء کا علم فقہ سے خارج ہو جائے گا جبکہ ان دونوں کا فقیہ ہونا متفق علیہ اور اجماعی ہے۔

اعتراض دوم :۔ یہ ہے کہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کہ اس میں مقلد عالم کا علم داخل ہو رہا ہے وہ اس طرح کہ تعریف مذکور میں ذکر کردہ لفظ ''الاحکام'' پر الف لام ایراد اول کے سبب استغراق وجنس کا نہیں ہو سکتا تو لامحالۃ الف لام عہد کا ہوگا پھر عہد خارجی کا نہیں ہو سکتا اس لئے کہ بعض معین ومشخص مراد لینے پر کوئی دلیل نہیں ہے پس عہد ذہنی کا ہونا متعین ہو گیا جو مطلق کی طرف دال ہے جیسے أخـاف أن یـاکـلـه الـذئـب میں ہے اور مطلق قلیل وکثیر پر دلالت کرتا ہے پس احکام قلیل ہوں یا کثیر سب پر الاحکام کا اطلاق درست ہوگا جب احکام سے بعض قلیل وکثیر سب مراد ہو سکتے ہیں تو اس تقدیر پر وہ مقلد عالم جو بعض احکام شرعیہ کو دلیل سے جانتا ہے اس کے علم کا فقہ ہونا اور خود اس کا فقیہ ہونا لازم آیا حالانکہ مقلد عالم کا علم اجماعاً فقہ نہیں اور وہ فقیہ نہیں کہلاتا۔ حاصل یہ کہ تعریف قوم جامع و مانع نہیں ہے۔

قوله اجیب بانه لایضر لاادری لان المراد الملكة الخ

اس عبارت سے اعتراض اول کے جواب کی طرف اشارہ ہے اور مجہول کا صیغہ اس لئے استعمال کیا تاکہ جواب کے ضعف کی طرف بھی اشارہ ہو جائے علامہ ابن حاجب نے مختصر میں یہی جواب دیا ہے اور محلی نے شرح جمع الجوامع میں اس کو پسندیدہ جواب قرار دیا ہے لیکن صدر الشریعہ نے توضیح میں اور تفتازانی نے تلویح میں اس جواب پر تعقب کیا ہے مصنف نے ان دونوں کو روش پر چلتے ہوئے صیغہ مجہول استعمال کیا۔

جواب کا خلاصه :۔ یہ ہے کہ تعریف میں ''الاحکام'' سے جمیع احکام ہی مراد ہیں پھر بھی اس کی جامعیت پر لا ادری سے اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ تعریف میں علم سے مراد ملکہ ہے اور ملکہ جمیع احکام شرعیہ کے استنباط کی کیفیت راسخہ کا نام ہے جب علم سے مراد ملکہ ہے تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ فقہ

جمیع احکام شرعیہ کے استخراج کی کیفیت راسخہ کا نام ہے یہ معنی نہیں ہے کہ جمیع احکام شرعیہ کے علم بالفعل کا نام فقہ ہے لہذا ایسا ہو سکتا ہے کہ موانع وعلائق جیسے ادلہ کے معارض ہونے کے وقت، وہم وعقل کے مابین معارضہ ہونے کے سبب حق و باطل میں مشاکلت کے باعث یا طبیعت مجتہد میں مرض حرج لاحق ہونے کی وقت بعض احکام کا علم بالفعل نہ ہو سکے لیکن جب موانع دور ہو جاتے ہیں تو ملکہ استنباط اور استعدادی قوت سے وہ علم حاصل ہو جاتا ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ احکام سے جمیع احکام مراد ہیں مگر فقہ وفقیہ ہونے کے لئے جمیع احکام کا علم بالفعل ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ جمیع احکام کے استنباط کے ملکہ کا ہونا کافی ہے اور یہاں علم سے ملکہ ہی مراد ہے لہذا بعض احکام کے علم بالفعل کا متخلف ہونا ملکہ کے منافی نہیں۔

شرح تنقیح کا تعقب:۔شرح تنقیح وغیرہ نے اس جواب پر تعقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ تہیؤ سے تہیؤ قریب مراد ہے یا تہیو بعید۔اگر تہیو قریب مراد ہے تو یہ غیر منضبط ہے اور اگر تہیو بعید مراد ہے تو یہ غیر فقیہ مقلد کو بھی حاصل ہے۔

جواب تعقب:۔تہیؤ سے مراد قریب وبعید نہیں ہے بلکہ تہیؤ اس قوت استعدادی کا نام ہے جس کے ذریعہ جمیع احکام کا استنباط واستخراج ممکن ہو اور فقیہ کے لئے اتنا ہی کافی ہے۔

وقوله وبأن المراد بالادلة الامارات الخ

اس عبارت سے اعتراض دوم کا جواب دیا ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ تعریف فقہ میں علم مقلد اس وقت داخل ہوتا جب علم بالاحکام علم یقینی وعلم ظنی کو اور ادلہ، ادلہ اربعہ وقول مجتہد کو عام ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ علم بالاحکام سے احکام کا علم یقینی مراد ہے اور ادلہ سے امارات مراد ہے امارات اس ظن کو کہتے ہیں جو وجوب العمل بالاحکام کے علم کی طرف مفضی ہو اور وجوب العمل بالاحکام کا علم یقینی ظن وامارات کے واسطہ سے بالاجماع صرف اور صرف مجتہد کو حاصل ہوتا ہے ظن وامارات سے مقلد کو علم یقینی نہیں حاصل ہوتا کیونکہ اسپر اجماع منعقد ہے کہ مجتہد پر اس کے ظن کے مطابق عمل واجب ہے پس جب مجتہد کو کسی حکم کے متعلق بواسطہ امارات ظن حاصل ہو جاتا ہے تو اس کو اسپر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے برخلاف ظن مقلد کے کہ اسکا ظن علم

بالاحکام کا ذریعہ نہیں ہوسکتا اور نہ ہی مجتہد کا ظن ہی اس کے حق میں معتبر ہے لہذا مقلد کسی بھی طرح تعریف میں داخل نہیں۔

قولہ ۔اما المقلد فمستندہ قول مجتہدہ الخ اس عبارت سے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے یہاں وہم ہوسکتا ہے کہ مقلد کو بھی اپنے مجتہد کے ظن کے واسطہ سے علم یقینی ہوتا ہے تو آخر علم مجتہد و علم مقلد میں کیا فرق ہوا جبکہ دونوں کا علم، علم یقینی ہی ہے؟

جواب وہم :۔ یہ ہے کہ وجوب العمل بالاحکام کے علم کے حصول میں مقلد کا مستند خود مقلد کا ظن ہے نہ ہی اس کے مجتہد کا ظن ہے۔ یعنی مقلد کو حکم شرعی معلوم ہونے کی دلیل قول مجتہد ہے اس مقلد کا خود ذاتی ظن یا اس کے مجتہد کا ظن علم مقلد کے لئے کافی نہیں چنانچہ اگر مجتہد کو کسی حکم کا ظن ہوا لیکن اس نے اپنے مقلد سے نہیں کہا تو مقلد پر عمل واجب نہیں ہوتا حالانکہ مجتہد پر اس کے ظن کے مطابق عمل واجب ہے۔

الغرض نہ ظن مجتہد ہی نہ ظن مقلد ہی مقلد کے حق میں نفع بخش ہے پس مقلد کا علم تعریف فقہ سے اس اعتبار سے بھی خارج ہوگیا کہ وجوب عمل کا علم مقلد کو نہ مجتہد کے ظن سے حاصل ہے نہ خود اس کے ظن سے بلکہ قول مجتہد سے ہے اور یہ ظاہر ہے کہ قول مجتہد ادلۂ تفصیلیہ سے نہیں ہے جبکہ تعریف میں ادلہ تفصیلیہ مذکور ہے۔

قولہ۔فاعرف الفرق حتی لانقل مثل من قال الخ

اس عبارت سے مصنف نے صاحب محکم الاصول جناب امان اللہ بنارسی پر رد کیا ہے علامہ بنارسی نے محکم میں کہا ہے "مظنون مجتہد وجوب عمل کے حق میں مجتہد و مقلد دونوں پر یکساں ہے پس جس طرح مظنون مجتہد، مجتہد کے لئے واجب العمل ہے اسی طرح اس کے مقلد کے لئے بھی واجب العمل ہے غرض دونوں میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ مصنف کہتے ہیں یہ خیال فاسد ہے صحیح یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ مجتہد کا مظنون، خود مجتہد کے حق میں تو واجب العمل ہے لیکن مقلد کے حق میں واجب العمل نہیں ہے کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ مجتہد کو اس کے ظن کے بموجب وجوب عمل کا جزم ہوتا ہے برخلاف مقلد کے کہ اس پر بھی اجماع ہے کہ مجتہد کا ظن یا مقلد کا ظن مقلد کو وجوب عمل کے علم کا جزم نہیں کرتا، بلکہ مقلد پر قول مجتہد کے بموجب عمل واجب ہوتا ہے حاصل یہ کہ وجوب عمل کے

علم کا جزم مقلد کے لئے قول مجتہد ہے اور مجتہد کے لئے مجتہد کا ظن ہے۔ اور دونوں میں بڑا فرق ہے۔

قوله۔نعم يلزم أن يكون عبارة عن العلم الخ

فقہ کی تعریف مشہور کی جامعیت و مانعیت پر جو دو اعتراضات وارد ہوئے تھے دونوں کا جواب مصنف نے دے دیا تھا۔ اول کا جواب لان المراد الملکۃ اور دوم کا جواب لان المراد بالادلۃ الامارات'' سے دیا لیکن اعتراض دوم کے جواب پر ایک اشکال لازم آتا ہے اسی اشکال کو مصنف نے اپنے قول نعم یلزم أن یکون الخ سے بیان کیا ہے۔

اشکال کی تقریر:۔ اعتراض دوم کے جواب کی تقریر سے واضح ہے کہ ادلہ سے امارات مراد ہیں اور امارات اس ظن کا افادہ کرتا ہے جو مجتہد کو وجوب العمل بالاحکام کے علم تک پہونچاتا ہے مگر اس سے یہ لازم آرہا ہے کہ تعریف فقہ میں العلم بالاحکام سے العلم بوجوب العمل بالاحکام مراد ہو کیونکہ آپ نے ادلہ سے امارات مراد لیا ہے کہ امارات وجوب العمل بالاحکام کے علم تک مفضی ہوتا ہے۔ اس تقدیر پر فقہ، علم بالاحکام کا نام نہیں رہجائے گا بلکہ فقہ، العلم بوجوب العمل بالاحکام کا نام ہو جائے گا پس وجوب صوم وصلوۃ، حرمت زنا وشرب خمر وغیرہ احکام فقہ میں داخل نہ رہیں گے بلکہ ان احکام پر عمل کے علم ہونے کا نام فقہ قرار پائے گا حالانکہ یہ تصریحات فقہاء کے خلاف ہے کیونکہ فقہ تو نفس احکام کے علم کا نام ہے ان احکام پر عمل کے واجب ہونے کے علم نام نہیں۔

علاوہ ازیں العلم بالاحکام سے العلم بوجوب العمل بالاحکام مراد لینے پر فقہ اپنے اقسام خمسہ یعنی وجوب، حرمت، ندب، اباحت اور کراہت میں سے صرف اور صرف ایک قسم وجوب پر محدود و منحصر ہو کر رہے گا حالانکہ فقہ کا اطلاق احکام کے اقسام خمسہ پر ہوتا ہے۔

قوله:۔ ''الاأن يقال انه رسم فيجوز باللازم

اس عبارت میں اعتراض مذکور کا جواب مسطور ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ درحقیقت فقہ تو علم احکام ہی کا نام ہے مگر علم بوجوب العمل بالاحکام سے اس لئے تعبیر کیا جارہا ہے کہ علم احکام کے لئے علم وجوب عمل لازم ہے۔ چونکہ یہ تعریف حدی نہیں ہے بلکہ رسمی ہے اور شیء کی تعریف رسمی اس کے لازم سے صحیح ہوتی ہے چنانچہ یہ ظاہر ہے کہ احکام شرعیہ کے جاننے کا لازمہ اس پر عمل کرنا ہے بنابریں

وجوب عمل، علم احکام شرعیہ کے لئے لازم ٹہرا۔ لہذا اب یہ لازم نہیں آئے گا کہ وجوب صوم وصلوۃ اورحرمت زنا وشرب خمر وغیرھا فقہ میں نہ رہیں البتہ اگر یہ تعریف حدی ہوتی تو اعتراض بجا ہوتا۔

قوله۔فيه مافيه : درج بالا جواب کے ضعف کی طرف اشارہ ہے وجہ ضعف یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ تعریف رسمی لازم سے صحیح ہے لیکن علی الاطلاق شئی کی تعریف ہر لازم سے (خواہ لازم محمولہ ہو یا لازم تحقیقیہ) صحیح نہیں ہے، شئی کی تعریف اس لازم سے صحیح ہے جولازم کہ اپنے ملزوم پر محمول ہو یعنی لوازم محمولہ کے قبیل سے ہو اور اس مقام پر علم وجوب عمل گرچہ علم احکام کے لئے لازم ہے تاہم یہ لازم (وجوب عمل) اپنے ملزوم (علم احکام) پر محمول نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ علم وجوب عمل کا نام علم احکام ہے غرض علم وجوب احکام علم احکام کے لئے لوازم تحقیقیہ کے قبیل سے ہے لہذ. اس لازم سے تعریف صحیح نہیں اسی مفہوم کی طرف مصنف نے اپنے حاشیہ میں اشارہ کیا ہے۔

''اشارة الى انه لازم من حيث الوجود فليس بمحمول فلايكون معرفا''

جواب:۔ یہ ہے کہ رسم مبائن سے بھی جائز ہے جیسا کہ قدماء سے مروی ہے چنانچہ قدماء تعریف میں مبائنات ذکر کرنے میں حرج نہیں محسوس کرتے لہذا وجوب عمل گو کہ علم احکام پر محمول نہیں ہے کہ مبائن ہے پھر بھی اس سے تعریف بر بنائے مذہب قدماء صحیح ہے۔

قوله۔من ههنا علمت اندفاع ماقيل الفقه من باب الظنون الخ

اس عبارت سے ایک اعتراض پھر اس کے جواب کی طرف اشارہ ہے قوم نے فقہ کی تعریف جو العلم سے کی ہے اس پر اعتراض ہے کہ ''العلم'' سے فقہ کی تعریف کرنا صحیح نہیں ورنہ فقہ کا معتد بہ حصہ جیسے قیاس، خبر واحد اور اجماع منقول عن الواحد فقہ سے خارج ہو جائے گا کیونکہ علم اعتقاد جازم اور یقین کامل کا نام ہے اور جبکہ فقہ کے اکثر مسائل قیاس، خبر واحد اور اجماعات منقولہ سے ثابت ہیں اور سب از قبیل ظنیات ہیں پس جو از قبیل ظنیات ہیں وہ فقہ میں کیونکر داخل ہوں گے جس کو علم یعنی اعتقاد جازم سے مقید کر دیا گیا ہے۔

جواب:۔ اس کا جواب ماسبق میں گذر چکا اور وہ یہ ہے کہ فقہ وجوب عمل بالاحکام کے علم سے عبارت ہے اور اسطرح کا علم بذریعہ امارات مجتہد ہی کو حاصل ہوتا ہے پھر یہ احکام گرچہ ادلہ ظنیہ خبر واحد، قیاس

اور اجماع آحادی سے ثابت ہوتے ہیں مگر حضرات مجتہدین کو ادلہ ظنیہ سے ثابت شدہ احکام کا علم یقینی وقطعی حاصل ہوتا ہے کیونکہ اجماع قطعی سے یہ امر محقق ہے کہ مجتہد کا علم علم یقینی وقطعی ہے لہذا فقہ کو علم کہنا صحیح ہے۔ اور ظنیات کا فقہ سے خروج نہ ہوگا۔

جواب مذکور سے ملتا جلتا جواب شرح منہاج میں بھی دیا گیا ہے۔ اور وہ یہ ہے۔

"الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالىٰ والالم يجب العمل به كل ماعلم قطعاً انه حكم الله تعالىٰ فهو معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه"۔

یعنی مجتہد کے حکم مظنون پر دلیل قاطع کی وجہ سے عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے اور وہ حکم جس پر قطعی طور پر عمل کرنا واجب ہو اس کے بارے میں بالیقین معلوم ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے ورنہ اس پر عمل ہی واجب نہ ہوتا اور ہر وہ حکم جس کا حکم الہی ہونا قطعی طور پر معلوم ہو وہ معلوم قطعی ہے لہذا مجتہد کا مظنون معلوم قطعی ہے اور فقہ علم قطعی ہے رہا ظن تو اس تک وسیلہ ہے۔

قوله۔على أن العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضاً

اعتراض سابق کہ "فقہ کی تعریف علم سے کرنا صحیح نہیں" کا دوسرا جواب ہے۔

جواب :۔ کا حاصل یہ ہے کہ علم صرف یقین اور اعتقاد جازم ہی کو نہیں کہتے بلکہ علم کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک یقین واعتقاد جازم پر دوسرا غیر تصور پر اور دوسرا معنی ایسا عام ہے جو اعتقاد جازم اور ظن دونوں کو عام ہے پس فقہ کی تعریف میں جو علم مذکور ہے اس سے علم کا یہی معنی عام مراد ہے تا کہ یقینی وظنی دونوں کو شامل ہو جائے اور فقہ کا صرف قطعی ہونا یا فقہ سے ظنیات کا خارج ہونا نہ لازم آئے۔

متن المسلم :۔ "وبعضهم جعل الفقه عبارة عن العلم بالاحكام القطعية، مع ملكة الاستنباط ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية وهى كثيرة الاترى أن السنة المتواترة قليلة جدا والتزام ذالک بالالزوم وجعل العمل داخلا فى تحديد هذا العلم كماذهب اليه بعض مشائخنا بعيد جداً"

ترجمہ:۔اور بعض اصولیین نے قرار دیا ہے کہ ملکۂ استنباط کے ساتھ احکام قطعیہ کے جاننے کا نام فقہ ہے لیکن فقہ کی اس تعریف پر ان مسائل کا فقہ سے خارج ہونا لازم آتا ہے جو ادلۂ ظنیہ سے ثابت ہیں حالانکہ ان کی تعداد بہت ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ سنت متواترہ کی تعداد بہت کم ہے اور اس کا التزام بلاضرورت ہے اور علم فقہ کی تعریف میں عمل کو داخل کر دینا بھی حق سے بہت دور ہے جیسا کہ اس طرف ہمارے بعض مشائخ گئے ہیں۔

تشریح:۔**قوله وبعضهم جعل الفقه............بلالزوم**

درج بالا عبارت میں مصنف نے صاحب توضیح صدر الشریعہ کی ذکر کردہ تعریف فقہ کو ذکر کر کے ان پر الزام وارد کیا ہے اور اپنے قول بعضهم سے اشارہ کیا ہے کہ اس تحدید میں صدر الشریعہ تنہا ہیں۔

صاحب توضیح صدر الشریعہ نے فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

''الفقه عبارة عن العلم بالاحكام القطعية التى ظهر نزول الوحى بها وانعقد الاجماع عليها مع ملكة الاستنباط''

یعنی فقہ ملکۂ استنباط کے ساتھ ان احکام قطعیہ کے جاننے کا نام ہے جن پر نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہو اور ان پر اجماع منعقد ہو گیا ہو۔

تعریف مشہور سے عدول کے وجوہ:۔

چونکہ قوم سے منقول تعریف فقہ پر تین زبردست اعتراضات واقع ہوئے تھے۔

(۱) الاحکام سے اگر جمیع احکام مراد ہیں تو مشہور فقہاء جیسے حضرت امام اعظم و مالک وغیرہما کا طبقات فقہاء سے خروج لازم آئے گا۔

(۲) الاحکام سے اگر بعض احکام مراد ہیں تو مقلدین علماء کا گروہ فقہاء میں داخل ہو جائے گا غرض تعریف جامع و مانع نہیں ہے۔

(۳) فقہ کی تعریف العلم سے کرنا صحیح نہیں ہے کہ علم اعتقاد جازم کو کہتے ہیں جبکہ فقہ کے اکثریات ظنیات پر مبنی ہیں۔ تفصیل گذر چکی ہے۔

مندرجہ بالا تینوں ایرادات سے بچنے کے لئے صاحب توضیح نے تعریف مشہور سے عدول کیا چونکہ ان کے نزدیک احکام سے جمیع احکام خواہ قطعیہ ہوں یا ظنیہ مراد ہی نہیں ہیں کہ فقہاء معتبرین کا گروہ فقہاء سے خروج لازم آئے نہ ہی بعض مطلق ہی مراد ہیں کہ مقلدین کا دخول لازم آئے بلکہ احکام سے بعض معین مراد ہے اور وہ جملہ احکام قطعیہ ہیں جن سے صحیح استنباط کے ملکہ کے ساتھ انکو جاننے کا نام فقہ ہے غرض کل مطلق مراد نہیں ہے اس لئے بعض مسائل کا حکم نہ جاننے کے سبب امام اعظم ابوحنیفہ امام و مالک وغیرہم فقہاء سے خارج نہ ہونگے اور قید ملکۂ استنباط کی وجہ سے مقلدین داخل نہ ہوں گے اور جب فقہ ان کے نزدیک قطعیات سے عبارت ہے تو علم کا اطلاق بھی درست ہے ظنیات سے اعتراضات فضول ہے۔

قطعیہ سے مقید کرنے کی وجہ:۔ صدرالشریعہ نے اپنی تعریف میں احکام کو قطعیہ کی قید سے اس لئے مقید کیا کہ ظن شارع کی طرف سے مذموم ہے اس میں کوئی کمال نہیں ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے ان یتبعون الا الظن۔ اور ارشاد ہے یایھا الذین اٰمنوا اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن اثم. علی الاقل ظن قابل مدح نہیں ہے اور یہ محقق ہے کہ حضرت شارع علیہ السلام اور آپ کے صحابہ سے فقہاء اسلام کی مدح ثابت ہے اس لئے ماننا پڑے گا کہ فقہ قطعیات کا نام ہے۔

مصنف کا الزام:۔ ماتن ملا صاحب کہتے ہیں کہ فقہ کی تعریف کو قطعیہ کی قید سے مقید کر دینے سے گر چہ ایرادات ثلثہ مشہورہ سے تفصی ممکن ہے لیکن اس سے ایک بڑی خرابی لازم آتی ہے وہ یہ کہ فقہ کا معتد بہ حصہ جو ظنیات پر مبنی ہے جیسے خبر واحد، قیاس، اور اجماع احادی وغیرہ سب فقہ سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ احادیث متواترہ جو مفید قطع و یقین ہیں کی تعداد بہت کم ہے اور فقہ کے اکثر مسائل دلائل ظنیہ سے ہی ثابت ہیں اس لئے قطعیہ کی قید سے مقید کر کے ادلہ ظنیہ سے ثابت شدہ مسائل کے خروج کا التزام ایسا التزام ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

قولہ۔وجعل العمل داخلافی تحدید الخ

اس عبارت سے مصنف نے حنفیہ کے جلیل القدر امام حضرت فخر الاسلام بزدوی پر رد کیا ہے فخر الاسلام نے اپنی معرکۃ الآراء کتاب اصول بزدوی میں کہا ہے کہ فقہ محض علم کا نام نہیں ہے بلکہ علم و عمل

کے مجموعہ کا نام ہے فخر الاسلام کے الفاظ یہ ہیں۔

"النوع الثانی علم الفروع وهو الفقه وانه علی ثلثة اقسام، علم المشروع بنفسه والقسم الثانی اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل حتی لایصير نفس العلم مقصوداً فاذاتمت هذه الاوجه كان فقها فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقاوالا فهو فقيه من وجه دون وجه"

یعنی نوع ثانی علم فروع ہے اور وہ فقہ ہے اس کی تین قسمیں ہیں (قسم اول) علم مشروع بنفسہ اور قسم دوم اتقان معرفت ہے وہ نصوص شرعیہ کو ان کے معانی کے ساتھ جاننا اور اصول وفروع کو محفوظ کرنا ہے اور قسم ثالث وہ عمل ہے حتی کہ محض علم مقصود نہیں ہے پس جب یہ تینوں صورتیں متحقق ہونگی تو اس کو فقہ کہا جائے گا اور جو ان تینوں اوصاف سے متصف ہوگا وہ فقیہ مطلق کہلائے گا ورنہ من وجہ فقیہ ہوگا اور من وجہ فقیہ نہ ہوگا"

ردمصنف:۔حضرت فخر الاسلام کی اس تحقیق انیق پر اعتراض کرتے ہوئے پر مصنف کہتے ہیں کہ ان کی یہ بات حق وصواب سے دور ہے اس لئے کہ فقہ اگر علم وعمل کے مجموعہ کا نام ہو تو کئی خرابیاں لازم آتی ہیں۔

اولاً:۔فقہ علوم مدونہ میں سے ایک علم ہے جبکہ بقول فخر الاسلام اس کا علم وعمل سے مرکب ہونا لازم آتا ہے۔

ثانیاً:۔عالم جو اپنے علم کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتا اس کا گروہ فقہاء سے خروج لازم آتا ہے حالانکہ فقیہ فاسق پر فقیہ کا اطلاق شائع وذائع ہے۔

ثالثاً:۔فقہ کا دو مقولہ متبائنہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں۔

ماتن کی پیش کردہ وجوہ بعدیت پر حضرات شارحین اور حاشیہ نگاروں نے منع وارد کئے ہیں اور کہے ہیں کہ فخر الاسلام کی بات راجح ہے اس لئے کہ اصطلاح میں کوئی مناقشہ نہیں ہوتا۔فخر الاسلام کی یہ اصطلاح ہے انہوں نے فقہ کو علم وعمل کا مجموعہ قرار دیا ہے، رہے وجوہ بعدیت تو اس کا جواب ترتیب وار یہ ہے۔

(۱) فقہ علوم مدونہ کا نام نہیں ہے بلکہ فقہ علم مجتہد سے عبارت ہے۔

(۲) کلام اس فقہ مطلق کے بارے میں ہے جس کی مدح کلام شارع میں آئی ہے غرض یہ کہ معرف فقہ

ممدوح ہے چنانچہ یہ ظاہر ہے کہ فقیہ بے عمل، فاسق مستحق مدح نہیں ہوتا ارشاد نبوی ہے اذا مـــدح الفاسق غضب الرب ویهتزله العرش ۔پس عمل کی قید فقہ کی تعریف میں ضروری ہے لہذا بے عمل فقیہ کا گروہ فقہاء سے خروج جامعیت تعریف کے منافی نہیں ۔یہی وجہ ہے کہ حجاج بن یوسف کو کسی نے بھی فقہاء میں شمار نہیں کیا حالانکہ وہ احکام شرعیہ کو ان کے دلائل سے جاننے والا تھا۔

(۳) ماہیات علوم اعتباریہ ہیں ۔اور ماہیات اعتباریہ کا دو مقولہ متبائنہ سے مرکب ہونے میں کوئی حرج نہیں ۔

محاکمہ :۔ یہاں فیصلہ کن بات یہ ہے کہ امام بزدوی نے فقہاء کو دو قسم میں بانٹا ہے ایک وہ فقیہ جو علم مشروع اور اتقان معرفت سے متصف ہونے کے ساتھ اس کے مقتضیٰ پر عمل کرنے والا ہے یہ وہ ہے جسکی مدح شریعت میں کی گئی ہے۔ دوسرا وہ جو صرف احکام شرعیہ کا جانکار ہے اور مقتضائے علم پر عمل پیرانہ ہے۔نوع اول وہ فقیہ ممدوح ہے جو اوصاف ثلثہ کا جامع ہے وہی فقیہ مطلق اور فقیہ کامل کہلاتا ہے اور نوع ثانی جو علم تو رکھتا ہے لیکن عمل نہیں کرتا وہ فقیہ کامل نہیں ہوسکتا بلکہ وہ من وجہ فقیہ ہے اور من وجہ اس پر فقیہ کا اطلاق صحیح نہیں کیونکہ اللہ عز شانہ نے علم فقہ و شریعت کو حکمت فرمایا ہے اور حکمت عمل و علم کے مجموعہ کا نام ہے۔

الحاصل فخر الاسلام نے فقیہ فاسق کو مطلقا خارج نہیں مانا ہے بلکہ من وجہ خارج گردانا ہے اور من وجہ داخل مانا ہے چنانچہ فخر الاسلام نے کہا ''فـمـن حـوی هـذه الـجـمـلـة كان فقيهاً مطلقا (كاملا) والا فهو فقيه من وجه دون وجه''

لہذا مصنف کا یہ کہنا کہ فخر الاسلام نے علی الاطلاق فقہ میں عمل کو دخل دیا ہے صحیح نہیں ۔

دفع وہم :۔ ہماری اس تقریر سے وہ وہم بھی دفع ہو گیا جو یہاں کیا جاتا ہے کہ فخر الاسلام کا ابتداء کلام آخر کلام کے منافی ہے چونکہ ابتداء کلام سے یہ باور ہوتا ہے کہ فقہ علم و عمل کے مجموعہ کا نام ہے جبکہ آخر کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ فقہ صرف علم کا نام ہے۔ یہ وہم فکر سے خالی ہے بلکہ فاسد ہے کیونکہ فخر الاسلام کا مقصود یہ ہے کہ فقہ دو طرح کی ہوتی ہے فقہ کامل اور وہ ہے جو علم و عمل پر مشتمل ہو۔ فقہ ناقص اور وہ وہ ہے جو صرف علم پر مشتمل ہو پس ابتداء کلام میں فرد کامل کا ذکر ہے اور آخر کلام میں فرد ناقص کا بیان ہے لہذا ان کے کلام میں تنافی نہیں ہے۔

متن المسلم: ۔''واما لقباً فهو علم بقواعد یتوصل بها الی استنباط الاحکام الفقهية عن دلائلها، قيل حقائق العلوم المدونه مسائلها المخصوصة اوادراكاتها فالمفهومات الكلية التى تذكر فى المقدمات لاجل البصيرة رسوم بناءً على أن المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لاجنس له ولافصل له والالزم تعدد الذاتى وفيه نظر اشرت اليه فى السلم، نعم يلزم اتحادالتصور والتصديق حقيقة مع انهمانوعان تحقيقاً فتفكر''

ترجمہ: ۔رہے اصول فقہ کی تعریف لقبی تو وہ ان قواعد کا جاننا ہے جن کے ذریعہ احکام فقہیہ کو ان کے دلائل سے استنباط کرنے تک پہونچا جاسکے۔ کہا گیا ہے کہ علوم مدونہ کی حقیقتیں اس کے مسائل مخصوصہ یا ادراکات مسائل ہوتے ہیں۔ پس جن مفہومات کلیہ کو مقدمات میں حصول بصیرت کے لئے ذکر کیا جاتا ہے وہ مفہومات علوم مدونہ کے رسوم ہوتے ہیں اس بناء پر کہ جو شئی اجزاء غیر محمولہ سے مرکب ہوتی ہے جیسے دس اس کے لئے جنس وفصل نہیں ہوتی ورنہ تعدد ذاتی لازم آئے گا، اور اس میں نظر ہے جس کی طرف میں نے سلم میں اشارہ کیا ہے البتہ ان مفہومات کلیہ کو حدود ماننے پر تصور وتصدیق کے مابین حقیقۃ اتحاد لازم آئے گا باوجودیکہ یہ دونوں نفس الامر میں دونوع متبائن ہیں اس لئے تم غور وفکر کرو!!!

تشریح: ۔حضرت مصنف جب اصول فقہ کی تعریف اضافی سے فارغ ہو گئے تو تعریف لقبی شروع کی اس لئے کہا واما لقباً فهو علم بقواعد يتوصل بها،

اس کا قول **اما لقبا** ''قول سابق اما حده مضافاً'' پر عطف ہے، تقدیر عبارت ہوگی واما حده لقباً الخ۔

لقب۔ معنی شخصی علمی کے علاوہ جو لفظ اپنے معنی اصلی کے اعتبار سے ذات کی مدح وذم کی طرف مسیر ہو اس کو لقب کہتے ہیں۔

تعریف اضافی ولقبی میں فرق: ۔مندرجہ ذیل وجوہ سے دونوں تعریفوں میں فرق بیان کیا جاتا ہے۔

(۱) تعریف اضافی کے اعتبار سے اصول فقہ مرکب ہے جس میں مضاف ومضاف الیہ دونوں جزء کے احوال ملحوظ ہوتے ہیں جب کہ لقبی کے اعتبار سے مفرد ہے جسمیں اجزاء کے احوال ملحوظ نہیں ہوتے بلکہ وہ مجموعی اعتبار سے ایک علم مخصوص کا لقب متصور ہوتا ہے۔

(۲) اصول فقہ اضافی حیثیت سے معلوم ہے جبکہ لقبی اعتبار سے علم ہے۔

(۳) لقباً فرمانے میں اصول فقہ کی مدح کی طرف اشارہ ہے کیونکہ لقب وہ اسم ہے جو اپنے مسمیٰ کی مدح وذم کی طرف مسیر ہو اور یہاں مدح ہی متعین ہے اس لئے کہ اصول فقہ ایسا علم ہے جو فقہ کی بنیاد ہے اور فقہ صفت مدح ہے کہ وہ لسان شارع پر ممدوح ہے جب کہ اضافی سے اصول فقہ کی ممدوحیت کا اشارہ نہیں ملتا۔

قواعد، قاعدہ کی جمع ہے اصطلاح میں اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ موضوعات کے افراد کے احوال معلوم ہوں یا پھر اس حکم کلی کو کہتے ہیں جو اپنے تمامی جزئیات پر منطبق ہوتا ہے کہ جزئیات کے احکام کو اس قاعدہ سے جانا جاسکے۔ جیسے نحویوں کا قاعدہ کل فاعل مرفوع سے ضرب زید، سمع عمرو وغیرہ میں لفظ زید، عمر کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔ توصل سے توصل قریب مراد ہے جیسا کہ اس کے قول ''بھا'' کے باء سے اشارہ ہے لہذا توصل بعید جو کسی نہ کسی طرح فقہ تک بالواسطہ مفضی ہوتے ہیں جیسے علوم عربیہ (لغت) نحو وصرف وغیرہ اصول فقہ کی تعریف میں داخل نہیں ہونگے۔

توصل قریب کا معنی یہ ہے کہ دلیل کی ترتیب شکل اول کے طرز پر ہو جس کا کبریٰ قضیہ کلیہ ہو جو اصول فقہ سے ماخوذ ہے اور اس کا صغری موجبہ ہو جو دلیل تفصیلی سے ماخوذ ہے جسکی تفصیل ماقبل میں یحتاج الیھا عند تطبیق الدلائل التفصیلۃ الخ کی بحث میں گذر چکی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اصول فقہ مصنف کے نزدیک اس علم مخصوص کا لقب ہے جس کے قواعد کے ذریعہ احکام فقہیہ شرعیہ کو ادلۂ تفصیلیہ کی مدد سے حاصل کئے جائیں۔

قوله۔قیل حقائق العلوم المدونة الخ.

اس عبارت سے ان لوگوں کا رد مقصود ہے جنہوں نے تعریف اصول فقہ کے حدی ہونے سے انکار کیا ہے چونکہ مصنف کے نزدیک یہ تعریف حدی ہے اس لئے اپنے قول ''اما لقباً'' کا عطف

اپنے قول "حدہ مضافا" پر کیا ہے پہلے منکرین حد کا اعتراض اور ان کی دلیل ذکر کیا ہے پھر رد کیا ہے منکرین حد کا اعتراض اور ان کی دلیل سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ کی تمہید پیش کرنا ضروری ہے۔

تمہید :۔دو باتوں پر مشتمل ہے ایک یہ کہ مقدمہ جس پر علم وفن کا شروع کرنا موقوف ہو جس میں فن کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت کا بیان ہوتا ہے وہ مقدمہ فن سے خارج ہوتا ہے کما حوالمحقق فی موضعہ۔ ورنہ توقف الشئی علی نفسہ کا اعتراض وارد ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ شئی کی اجزاء حقیقیہ وہ ہوتی ہیں جس کی طرف شئی اپنے قیام میں محتاج ہو یا جو شئی کے قوام کی علت بنے وہ علت اس شئی کی اجزاء حقیقیہ کہلاتی ہے۔ پھر اجزاء حقیقیہ کی دو قسمیں ہیں اجزاء خارجیہ، اجزاء ذہنیہ۔

(۱) اجزاء خارجیہ:۔ شئی کی اجزاء خارجیہ وہ کہلاتی ہیں جو اپنے جعل و وجود میں ذات کے ساتھ متحد نہ ہو نہ ہی ذات پر محمول ہو اور نہ اجزاء خارجیہ میں سے کوئی جز ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے۔ جیسے کہ بیت کے لئے جدار و سقف اجزاء خارجیہ ہیں جو بیت پر محمول نہیں ہوتے نہ ہی جدار و سقف میں سے کسی کا دوسرے پر حمل صحیح ہے چنانچہ البیت جدار، البیت سقف یا السقف جدار یا الجدار سقف نہیں کہہ سکتے۔

(۲) اجزاء ذہنیہ:۔ شئی کی اجزاء ذھنیہ وہ کہلاتی ہیں جو اپنے جعل و وجود میں ذات کے ساتھ متحد ہوتی ہے ذات پر محمول ہوتی ہے بلکہ اجزاء ذھنیہ میں سے ہر جز و ایک دوسرے پر محمول ہوتی ہے جیسے کہ انسان کے لئے حیوان ناطق اجزاء ذھنیہ ہیں اس لئے حیوان و ناطق انسان کے ساتھ متحد ہیں، اس پر محمول بھی ہوتے ہیں بلکہ ہر ایک جز دوسرے پر محمول ہوتا ہے چنانچہ الانسان حیوان ناطق، الانسان حیوان الحیوان ناطق، الناطق حیوان کہنا صحیح ہے۔ اجزاء خارجیہ و ذھنیہ دونوں کو ایک جملہ میں یوں تعبیر کر سکتے ہو کہ مادہ و صورت اجزاء خارجیہ ہیں اور جنس و فصل اجزاء ذھنیہ کہلاتے ہیں اور جنس و فصل سے جو تعریف ہوتی ہے وہ تعریف حدی کہلاتی ہے۔

اس مختصر سی تمہیدی گفتگو کے بعد اب منکرین حد کا اعتراض اور مصنف کا رد ذیل کے سطور میں ملاحظہ ہو۔

اعتراض کی تقریر:۔ یہ ہے کہ علوم مدونہ جیسے نحو وصرف، اصول فقہ وغیرہ کی حقیقتیں یا تو اس علم مدون کے مسائل مخصوصہ ہیں یا تصدیقات بالمسائل ہیں، خواہ اس کی حقیقت مسائل مخصوصہ ہو یا تصدیقات بالمسائل بہر دوصورت وہ علم مدون اجزاء غیر محمولہ (اجزاء خارجیہ) سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ مسائل مخصوصہ یا ادراکات مسائل حمل اس علم مدون کے اجزاء خارجیہ ہیں اس لئے مسائل میں سے کسی ایک مسئلہ کا اس علم پر عمل صحیح نہیں نہ ایک مسئلہ کا دوسرے مسئلہ پر حمل صحیح ہے چنانچہ اصول الفقہ پر مثلاً الامر للوجوب کا یا الامر للوجوب پر مثلاً النھی للتحریم کا حمل نہیں صحیح ہے۔ جس کا مفاد یہ نکلتا ہے کہ علوم کے حقائق ومسائل علوم کے اجزاء خارجیہ ہیں ذھنیہ نہیں لہذا مقدمہ میں جو مفہومات کلیہ یعنی فن کی تعریف جیسے اصول فقہ کی تعریف "ھو علم بقواعد یتوصل بھا الی الاحکام الفقھیة بالادلة" سے کی جاتی ہے وہ تعریف رسمی کہلائیگی حدی نہیں ہوسکتی۔ حدی نہ ہونے کی دو وجہیں ہیں۔

وجہ اول:۔ حد علم ہے مقدمہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ شئی کی تعریف بحدہ اسکی حقیقت و ماھیت کے ذریعے ہوتی ہے اور علوم مدونہ کی حقیقت اس کے مسائل مخصوصہ ہے یا مسائل مخصوصہ کی تصدیق۔

اگر علوم مدونہ کی حقیقت اس کے مسائل مخصوصہ کی تصدیق ہے تو مقدمہ میں مذکور علم کی تعریف علم کے مسائل مخصوصہ کی نفس حقیقت ہوگی۔ پس اگر حد علم کا مقدمہ بننا صحیح ہو تو ایک ہی شی کا فن سے خارج ہونا اور ایک ہی شئی کا فن میں داخل ہونا دونوں ہونا لازم آئے گا۔ مقدمہ چونکہ حقیقت فن سے خارج ہوتا ہے اس لئے بحیثیت مقدمہ اس کا خروج لازم آئے گا اور اگر اس مقدمہ میں حد ذکر کیا جائے تو بحیثیت حدیت دخول لازم آئے گا۔ گذر چکا کہ حد علم بالمسائل کو کہتے ہیں اور یہی علم کی حقیقت ہے پس حد علم، حقیقت علم، بلکہ نفس علم ہوجائے گا۔

بلکہ توقف الشئی علی نفسہ بھی لازم آئے گا وہ اسطرح کہ مقدمہ نام ہے۔ جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو، پس مقدمہ، موقوف علیہ اور علم موقوف ہوئے اور مقدمہ جو موقوف علیہ ہے اس میں حد علم یعنی علم کی حقیقت ومسائل مخصوصہ کا ذکر ہے اور علم جو موقوف ہے وہ بھی مسائل ہی ہیں غرض موقوف علیہ بھی مسائل اور موقوف بھی مسائل ہوگئے اور یہی توقف الشئی علی نفسہ ہے۔ پھر موقوف علیہ چونکہ موقوف کے لئے علت ہوتا ہے اور علت ومعلول چونکہ نفس شئی ہے تو علیة الشئی بنفسہ بھی لازم آئے گا یہ

ظاہر البطلان ہے لہذا مقدمہ میں مذخور تعریف کا حد ہونا باطل ہوگیا اور اگر علوم مدونہ کی حقیقت اس کے مسائل مخصوصہ ہیں تو مقدمہ میں مذکور تعریف کے حد ہونے کی تقدیر پر فن کے مسائل کا شروع کرنا فن کے مسائل کے جاننے پر موقوف ہو جائے گا۔

وجہ دوم:۔ مقدمہ میں بطلان حدیت کی دوسری وجہ مصنف نے اپنے قول۔

''بناءً على أن المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لاجنس له ولافصل له والالزم تعدد الذاتی'' سے بیان کی ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ علم کی حقیقت اس کے مسائل مخصوصہ یا ادراکات مسائل ہوتے ہیں جن سے علم مرکب ہے اور یہ مسائل یا ادراکات اسی علم کے اجزاء خارجیہ ہیں کہ اس علم پر محمول نہیں ہوتے ہیں مثلاً الامر للوجوب اصول فقہ کا ایک مسئلہ ہے جو اصول فقہ پر محمول نہیں ہے چونکہ یہ جزء خارجی ہے اور جزء خارجی محمول نہیں ہوتا لہذا اس میں جنس وفصل بھی نہ ہوگا۔ اور جس میں جنس وفصل نہ ہو وہ حد نہیں ہوسکتا۔ مثال کے طور پر یوں سمجھو کہ عشرہ ایک عدد ہے جو دس واحد سے مرکب ہے، اور یہ وحدات عشرہ کے اجزاء خارجیہ ہیں کہ وحدات میں سے کوئی ایک بھی عشرہ پر محمول نہیں ہوتا چنانچہ العشرۃ واحدۃ، الواحد عشرۃ دونوں جملے غلط ہیں پس جب اجزاء عشرہ اپنے مجموعہ مرکب پر محمول نہیں ہوسکتے تو اس میں جنس وفصل نہ ہوگی اور جو جنس وفصل سے خالی ہو حد نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح مسائل مخصوصہ علم کے اجزاء خارجیہ ہوتے ہیں لہذا اس میں جنس وفصل کا تصور نہیں ہوسکتا بنا بریں جو تعریف مقدمہ میں ذکر کی جاتی ہے رسم ہوگی حد نہیں ہوسکتی۔ ورنہ تعدد ذاتی لازم آئے گا۔

تعدد ذاتی:۔ باطل ہے اور تعدد ذاتی اس طرح لازم آئے گا کہ علم کے لئے اجزاء خارجیہ کے علاوہ اگر بطور حدیت اسی علم کے لئے جنس وفصل بھی ہو تو ایک ذات متحد متعین کے لئے دو طرح کی ذاتیات ہونی لازم آئینگی مثلاً اصول فقہ کے لئے اجزاء خارجیہ اس کے مسائل مخصوصہ یا ادراکات مسائل تو پہلے ہی سے ثابت ہیں پھر اگر اسی علم کے لئے بطور حد جنس وفصل کو اجزاء محمولہ مانے جائیں تو ایک ہی ذات کے لئے دو طرح کے اجزاء محمولہ وغیر محمولہ ہونا لازم آئے گا اور تعدد ذاتیات بداہۃ باطل ہے۔ بلکہ تعدد ذاتی کے ساتھ تعدد ذات بھی لازم آئے گا کیونکہ دو ذاتی میں سے ایک اس ذات کے قوام کے لئے اگر

کافی ہے تو دوسری سے استغناء لازم ہوگا اور شئی کا اپنی ذاتی سے مستغنی ہونا غیر معقول لہذا ماننا پڑے گا کہ اس ذاتی کے لئے بھی ایک الگ ذات وحقیقت ہے اور یہ تعدد ذات ہے جبکہ ایک ہی ذات فرض کی گئی تھی۔

جواب وجہ اول:۔ بعض اعاظم نے یہ جواب دیا ہے کہ مسائل کے لئے دو طرح کے ادراک ہوتے ہیں ایک ادراک تصوری۔ کیونکہ تصور ہر شئی سے متعلق ہوتا ہے اس لئے مسائل سے بھی متعلق ہوگا دوسرا ادراک تصدیقی۔ پس جب ادراک کی دو صورت ہوتی ہے تو ایسا ہوسکتا ہے کہ علم تصوری کے اعتبار سے مقدمہ اور موقوف علیہ ہو، اور علم تصدیقی کے اعتبار سے مقصود وموقوف ہو تو کوئی اشکال نہیں لازم آتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ مسائل کا تصور مفہوم کلی کے ذریعہ مقدمہ ہے اور خارج حقیقت ہے اور مسائل کا علم تصدیقی مقصود بالذات اور داخل حقیقت ہے اس لئے اب توقف الشئی علیٰ نفسہ کا اعتراض وارد نہ ہوگا کہ مقدمہ بجہت تصوری ہے اور مقصود بجہت تصدیقی ہے۔

قوله۔وفيه نظر اشرت اليه فى السلم

جواب وجہ دوم:۔ اس عبارت میں منع حدیت کی وجہ دوم کے جواب کی طرف اشارہ ہے جسکی طرف ماتن نے اپنی معرکۃ الآراء تصنیف ''سلم العلوم'' میں اشارہ کیا ہے خود حاشیہ میں بھی اس نظر وجواب کی تصریح کی ہے۔فرماتے ہیں۔

''حاصل ماذكر فيه'' أن الفرق بين الاجزاء المحمولة والغير المحمولة انما هو بالاعتبار ولا يمتنع تعدد الاعتبارات لشئی واحد بالذات فاللازم تعدد الذاتی بالاعتبار وهو ليس بمحال''

مصنف کی پیش کردہ نظر کا حاصل یہ ہے کہ اجزاء محمولہ اور اجزاء غیر محمولہ بالذات متحد ہوتے ہیں نفس الامر میں ان دونوں میں تفاوت نہیں البتہ محمولہ وغیر محمولہ میں اعتباری فرق ہے چونکہ اشیاء کے تین اعتبارات ہوتے ہیں۔

(۱) بشرط شئی۔ (۲) بشرط لاشئی۔ (۳) لابشرط شئی۔

اس کو مثال سے یوں سمجھو کہ انسان کے اجزائے محمولہ، حیوان وناطق ہیں پس ان میں سے

حیوان کو اگر بر بنائے اعتبار اول بشرط شی یعنی بشرط ناطق لحاظ کرلیا جائے تو یہ حیوان نوع ہے اور اگر بر بنائے اعتبار دوم بشرط لاشی یعنی بشرط عدم نطق لحاظ کیا جائے تو یہی حیوان مادہ کہلائے گا اور اسی حیوان کو اگر بر بنائے اعتبار سوم لابشرط شی یعنی لابشرط النطق وعدم النطق لحاظ کریں تو جنس ہوگا اسی طرح ناطق کو بشرط شئ یعنی بشرط الحیوان لحاظ کیا جائے تو یہ ناطق نوع ہوگا، اگر بشرط لاشئ یعنی بشرط عدم الحیوان لحاظ کیا جائے تو یہ صورت ہے اور اگر لابشرط شئ یعنی لابشرط الحیوان وعدمہ ملحوظ ہو تو یہی ناطق فصل ہے۔ الغرض اجزاء غیر محمولہ ہی من حیث ھی ہی کے مرتبہ میں اجزاء محمولہ کہلاتے ہیں جب وہ بشرط لاشئ کے منزل میں ملحوظ ہوتے ہیں لیکن انہیں اجزاء غیر محمولہ کو بشرط شئ فرض کیا جاتا ہے تو وہ اجزاء محمولہ ہوجاتے ہیں جنس وفصل ہوتے ہیں۔ لہذا وہ مسائل جو علوم میں ذکر کئے جاتے ہیں اگر چہ وہ اجزاء غیر محمولہ کو ہیں لیکن جب لابشرط شی کے طور پر لحاظ کرلیا جائے گا تو وہ اجزاء محمولہ ہوجائیں گے پس یہ کہنا کہ وہ جو اجزاء غیر محمولہ سے مرکب ہوتا ہے اس میں جنس وفصل نہیں ہوتی، صحیح نہیں۔ بلکہ درست بات یہ ہے کہ وہ مسائل جب لابشرط شئ کے طور پر ملحوظ ہوں گے تو ان کے لئے جنس وفصل بھی متصور ہوگی اور جب جنس وفصل متصور ہوگئی تو اس کی تعریف حدی ہوسکتی ہے،۔

ہاں حد ماننے کی صورت میں ایک اہم خرابی یہ لازم آئے گی کہ تصور وتصدیق دونوں متحد ہوجائیں گے جبکہ وہ دونوں دونوع متبائن ہیں۔ اس کی طرف مصنف نے اپنے قول زیریں میں اشارہ کیا

قولہ۔ نعم یلزم اتحاد التصور والتصدیق الخ

درج بالا عبارت کی توضیح کرتے ہوئے ماتن نے حاشیہ میں کہا ہے۔

"یعنی یلزم علی تقدیر کون تلک المفہومات حدوداً للعلم اتحاد التصور والتصدیق لان الحد عین المحدود و ھذا اذا کانت العلوم عبارۃ عن الادراکات واما اذا کانت حقائقھا نفس المسائل فذالک بناء علی اتحاد العلم والمعلوم" انتہت۔

متن وحاشیہ میں ذکر کردہ نظر کی توضیح یہ ہے کہ

علوم ادراکات مسائل کا نام ہے یا نفس مسائل کا نام ہے اگر علوم ادراکات مسائل یعنی

تصدیقات مسائل کا نام ہوتو مقدمہ کے اندر مفہومات کلیہ کے حد ہونے کی تقدیر پر تصور تصدیق کا متحد ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ حد اور محدود متحد بالذات ہوتے ہیں البتہ اجمال وتفصیل کے اعتبار سے دونوں مغائر ہوتے ہیں اور یہ ظاہر و ثابت ہے کہ حد از قبیل تصورات ہے اور محدود جو ادراکات مسائل ہیں تصدیقات سے ہیں جب حد از قبیل تصورات ہے اور محدود جو ادراکات مسائل ہیں تصدیقات سے ہیں۔ اور حد و محدود متحد بالذات ہوتے ہیں تو لازم آیا تصور و تصدیق کا متحد ہونا جب کہ تصور و تصدیق دونوع متبائن ہیں۔ یہ کلام اس شق پر تھا جب علوم سے ادراکات مسائل مراد ہوں۔ لیکن اگر علوم سے نفس مسائل مراد ہوں تو تصور و تصدیق کا اتحاد اس طرح لازم آئے گا کہ نفس مسائل متحد ہوتے ہیں ادراکات مسائل سے کہ علم و معلوم متحد ہوتے ہیں اور ادراکات مسائل چونکہ تصدیقات مسائل کو کہتے ہیں اسلئے نفس مسائل بھی تصدیقات ہوئے کیونکہ نفس مسائل اور ادراکات مسائل دونوں علم ومعلوم کے متحد ہونے کے سبب متحد تھے۔ پھر حدود جو مرکب ہوتے ہیں جنس وفصل سے وہ علوم یعنی محدود سے متحد ہوتے ہیں کہ حد و محدود متحد بالذات ہوتے ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ حدود متحد ہیں علوم و مسائل سے حد اور محدود متحد بالذات ہونے کے سبب سے اور مسائل متحد ہیں ادراکات مسائل سے (تصدیقات مسائل سے) علم و معلوم کے متحد بالذات ہونے کے سبب پس حدود متحد ہو گئے ادراکات مسائل سے کیونکہ متحد کا متحد متحد ہوتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ حدود تصورات ہیں اور ادراکات مسائل تصدیقات ہیں لہذا تصور و تصدیق کا اتحاد لازم آیا جب کہ فی الحقیقۃ دونوں نوع متبائن ہیں۔

قولہ تحقیقاً:۔ ماتن نے اپنے قول ''تحقیقاً'' سے متاخرین مناطقہ پر رد کیا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ تصور و تصدیق حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مبائن نہیں ہیں بلکہ نوع کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں اور لوازم و متعلقات کے اعتبار سے متبائن ہیں اور جو چیزیں لوازم صنفیہ کے اعتبار سے مبائن ہوتی ہیں وہ نوعی حیثیت سے مبائن نہیں ہوتی جیسے حبشی و زنجی اپنے صنف کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مبائن ہیں مگر نوعی لحاظ سے دونوں متحد ہیں کہ انسان ہیں۔ مصنف کا اشارہ ہے کہ تصور و تصدیق کے مابین تباین، حقیقی ہے صنفی نہیں ہے کماھو المقرر فی موضعہ۔

قولہ۔ فتفکر :۔سے اشارہ ہے کہ تصور وتصدیق کے متحد ہونے کا اعتراض علم ومعلوم کے متحد ہونے اور حصول الاشیاء بانفسہا کی تقدیر پر پڑے گا اور علم ومعلوم کا اتحاد اس وقت ہوسکتا ہے جبکہ علم صورت حاصلہ سے عبارت ہو حالانکہ وہ خلاف تحقیق ہے۔

تحقیق یہ ہے کہ علم حالت ادراکیہ کا نام ہے یعنی علم حقیقت میں نام ہے اس صفت کا جو مدرک کے ساتھ قائم ہو جس سے معلومات منکشف ہوتے ہیں جیسا کہ شیخ اشعری اور ایک جماعت متاخرین سے منقول ہے اسی کو حالت ادراکیہ وکیفیت انجلائیہ بھی کہتے ہیں پس جب علم اس حالت کا نام ہے تو وہ معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہوگا۔اور تصور وتصدیق اسی حالت ادراکیہ کی دو قسمیں ہیں لہذا تصور تصدیق کے ساتھ متعلق ہو بھی گیا تو اس تقدیر پر ان دونوں کا متحد ہونا لازم نہیں آئے گا چنانچہ متاخرین کی ایک جماعت کا یہی مختار ہے مگر انہوں نے صورت اور حالت کا بیک وقت ذہن میں حصول کا قول کیا ہے۔

البتہ شیخ اشعری اور جماعت متاخرین کے مذہب میں قدرے فرق ہے شیخ کا کہنا ہے کہ ذہن میں صرف حالت ادراکیہ کا تحقق ہوتا ہے اور شئی کی صورت ذہن میں مرتسم نہیں ہوتی ہے ہاں شئی کی شبہ اور مثال ذہن میں آتی ہے اس کے برعکس جماعت متاخرین کا خیال ہے کہ ذہن میں صورت وحالت دونوں حاصل ہوتی ہیں مگر علم کا اطلاق درحقیقت اسی حالت پر ہوتا ہے جو ذہن کے ساتھ قائم ہو رہے صورت تو اس پر علم کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے اور علاقہ مجاز دونوں کا محل واحد میں حلول ہونا ہے۔

متن المسلم :۔''ثم اختلف فی أسماء العلوم، فقیل اسماء جنس وهو الظاهر وقیل بل اعلام جنس قلنا یثبت بالضرورة وقیل بل شخصیته اذلایصدق الفقه مثلاعلی مسألة مسألة اقول وفیه انه منقوض بالبیت والحل أن المعنی الکلی قدیکون مرکبا من أجزاء متفقة نحوالا ربعة اومختلفة نحوالسکنجبین فلایلزم من عدم الصدق علی البعض الشخصیة''

ترجمہ :۔پھر اسماء علوم کے بارے میں اختلاف رونما ہوا تو کہا گیا کہ یہ اسماء جنس ہیں اور یہی ظاہر ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ یہ اسماء اعلام جنس ہیں ہم کہتے ہیں علم جنس کا ثبوت بر بنائے ضرورت ہوتا ہے۔ اور یہ قول بھی کیا گیا ہے کہ اسماء علوم اعلام شخصیہ ہیں کیونکہ ہر ہر مسئلہ پر مثلاً فقہ صادق نہیں آتا ہے۔ میں

کہتا ہوں کہ یہ دلیل بیت سے منقوض ہے اور حل یہ ہے کہ معنی کلی کبھی اجزاء متفقة الحقیقت سے مرکب ہوتا ہے جیسے اربعہ اور کبھی اجزاء مختلفة الحقیقة سے مرکب ہوتا ہے جیسے سکنجبین اس لئے بعض پر صادق نہ آنے سے شخصیہ ہونا لازم نہیں آتا''

تمھید :۔ ماسبق میں نے اصول فقہ کی دو طرح تعریف کی تھی ایک اضافی، دوسری لقبی چونکہ لقب کسی شئی کا وہ مخصوص نام ہے جو اس شئی کے مدح و ذم کا شعور دلاتا ہے جو مدح و ذم کی طرف مشعر ہو، اس لئے لقبی کہنے سے یہ وہم ہو رہا تھا کہ اصول فقہ علم ہے حالانکہ اس کا علم ہونا اس وقت صحیح ہوسکتا ہے جب یہ ثابت ہو لے کہ اسماء علوم از قبیل اعلام ہیں جبکہ بہت سارے علماء اصولیین اس کے اعلام جنس ہونے کے قائل ہیں جیسے تاج الدین سبکی وغیرہ چنانچہ یہی مشہور و معروف بھی ہے اسکے برعکس امام ابن الہمام اس کے علم شخص ہونے کے قائل ہیں۔ لہذا اس کی علمیت کی بنیاد پر تعین ضروری ہے کہ اسماء علوم علم شخص ہے یا علم جنس اور اگر اسماء علوم از قبیل اسماء اجناس ہوں جیسا کہ یہی مصنف کا مختار ہے تو اس کو لقب کا نام دینا مزید الجھن پیدا کرتا ہے پس مصنف نے اس امر کی تحقیق شروع کی کہ اسمائے علوم در حقیقت کیا ہیں اس لئے کہا ثم اختلف الخ.

تشریح :۔قولہ ''ثم اختلف فی اسماء العلوم الخ

درج بالا عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ علوم کے اسماء جیسے نحو، صرف، منطق، فلسفہ، فقہ و اصول فقہ وغیرہ، اسی طرح کتابوں کے نام جیسے سلم العلوم، مسلم الثبوت، منتخب الحسامی، نامی، نور الانوار و اصول الشاشی وغیرہ کے بارے میں علمائے فن کا زبردست اختلاف ہے بعض اصولیین جیسے امام تاج السبکی اور محمد بن امیر الحاج وغیرھما علماء کا رجحان ہے کہ اسماء علوم و کتب اسماء اجناس ہیں۔ جبکہ بعض علماء جیسے محقق شریف جرجانی، جلال الدین دوانی اور سید زاہد ہروی وغیرہم کا قول ہے کہ یہ اسامی اعلام اجناس ہیں اور امام ابن الہمام کمال الدین کے نزدیک اعلام شخصیہ ہیں۔ مصنف کے نزدیک اسماء علوم کا اسم جنس ہونا زیادہ ظاہر ہے اس لئے انہوں نے علم جنس و علم شخص کے قائلین کا کھل کر رد کیا ہے ماتن کا موقف اور رد کی تقریر سمجھنے کے لئے اسم جنس، علم جنس اور علم شخص کے درمیان فرق سمجھنا ضروری ہے اس لئے ذیل کے سطور میں ان تینوں کا مختصر تعارف پیش کیا جاتا ہے۔

اسم جنس :۔ اہل عربیہ کے نزدیک وہ اسم ہے جو نفس کلی من حیث ہی کے لئے وضع کیا گیا ہو اور علماء اصول کے نزدیک وہ اسم جو فرد منتشر غیر معین کے لئے موضوع ہو جیسے لفظ انسان اسم جنس ہے جو معنی کلی حیوان ناطق کے لئے یا اس کے فرد منتشر کے لئے موضوع ہے۔

علم جنس :۔ وہ اسم ہے جو موضوع ہو ایسی شئی کے لئے جو صرف تعین ذہنی کے ساتھ متعین ہو یا جس میں وحدت ذہنیہ معتبر و ملحوظ ہو جیسے لفظ اسامہ جو اس حقیقت اسد کے لئے موضوع ہے جس کے ساتھ وحدت ذہنیہ معتبر ہے معنی یہ ہے کہ ذہن میں اس کی حقیقت متعین ہو جاتی ہے۔

علم شخص :۔ وہ اسم ہے جو شخص معین کے لئے موضوع ہو اپنے غیر سے ممتاز ہو ذہن و خارج میں اس میں تکثر نہ ہو جیسے زید۔

متذکرہ بالا تعریفات ذہن نشین کر لینے کے بعد جان لینا چاہئے کہ بعض علمائے اصول کے نزدیک اسماء علوم و کتب اسماء جنس ہیں کیونکہ ان اسماء کے معانی کثیرین پر صادق آتے ہیں اور انکے معانی وہ علوم ہیں علماء کے اذہان کثیرہ میں موجود ثابت ہیں۔ یا پھر ان کے معانی وہ ملکات ہیں جو علماء کو حاصل ہوتے ہیں خلاصہ یہ کہ ان اسماء کی وضع یا تو طبائع کلیہ کے لئے ہوئی یا اس کے فرد غیر معین کے لئے ہوئی ہے بہر تقدیر یہ اسماء، اسماء جنس ہی قرار پائیں گے علم جنس یا علم شخص نہیں ہو سکتے یہ مذہب امام قاضی تاج الدین سبکی اور محمد بن امیر حاج کا ہے اور مصنف کا مختار ہے کہ اسکا اسم جنس ہونا زیادہ ظاہر ہے۔

وجہ ظہور :۔ یہ ہے کہ ان اسامی پر الف و لام داخل ہوتے ہیں اور اضافت ہوتی ہے چنانچہ النحو والصرف، ہدایۃ النحو، مسلم الثبوت، اصول الفقہ وغیرھا بولتے لکھتے ہیں اور الف ولام کا دخول اور اضافت کا لحوق اسماء جنس کے خواص میں سے ہے لہذا اسم جنس ہیں۔

ابن الھمام کا اعتراض :۔ امام ابن الھمام نے تحریر میں یہ اعتراض کیا ہے کہ الف ولام اور اضافت کو اسم جنس ہونے کی علامت و خاصیت قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ وہ اسماء علوم جو مرکب اضافی ہیں جیسے اصول الفقہ ، ہدایۃ النحو وغیرھا خود اس پر الف ولام داخل نہیں ہوتا بلکہ الف لام تو صرف مفرد مثلا الاصول پر داخل ہوتا ہے اور یہ علم نہیں ، رہے اصول الفقہ تو اس پر الف ولام نہیں ہے پھر اگر یہ دلیل اسم جنس ہونے پر تام بھی ہو جائے تو زیادہ سے زیادہ اصول الفقہ کا جنس ہونا ثابت ہوگا اس سے

دوسرے علوم کا جنس ہونا ثابت نہیں ہوگا۔

جواب :۔ بعض شارحین مسلم نے امام ابن الہمام پر رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کا یہ اعتراض اس وقت تام ہوگا جب خاص اصول الفقہ کے اسم جنس ہونے پر کلام کا مدار ہو حالانکہ ایسا نہیں ہو بلکہ کلام تو مطلقاً اسامی علوم کے بارے میں ہے لہذا ایسا ہوسکتا ہے کہ مستدل کا مقصود یہ ہو کہ بعض علوم کے اسامی پر بحیثیت جنس الف ولام داخل ہوتے ہیں جیسے النحو، الصرف، الفقہ وغیرہا۔

سید زاهد کا اعتراض :۔ سید زاہد ہروی نے یہاں یہ کلام کیا ہے کہ اسماء علوم پر الف لام کا دخول ان مولدین کے کلام میں حادث ہوا ہے جو فصاحت سے نابلد ہیں مگر وہ جو فصحاء ہیں تو ان کے کلام میں ایسا نہیں پایا جاتا۔

جواب :۔ یہ قول بھی مردود ہے اس لئے کہ اسماء کتب سماویہ جیسے القرآن، الانجیل الزبور، التوریت پر الف ولام داخل ہے باوجود یکہ وہ کتابیں بالا جماع فصاحت وبلاغت کے حد اعجاز تک پہونچی ہوئی ہیں۔

جواب باصواب :۔ یہ ہے کہ اسم جنس کے علاوہ اعلام وصفیہ پر بھی تحسین کے لئے لام کا دخول فصیح وصحیح اور شائع وذائع ہے چنانچہ حدیث شریف میں ہے "الحسن والحسین سید اشباب اهل الجنة یونہی ادنیٰ مناسبت کے سبب سے معنی علمیت باقی رکھتے ہوئے علم کی اضافت بھی صحیح ہے جیسے عمرنا او عمر الذی هو سیدنا و ترجو مدده فی کل حال من الاحوال۔ بلکہ اگر معنی علمیت سے خالی کرلیا جائے تو علم کے مضاف ہونے میں کوئی کلام ہی نہیں فلہٰذا دخول الف لام اور لحوق اضافت دلیل جنسیت نہیں ہوسکتی۔ بعض علماء فن کا قول یہ ہے کہ اسماء علوم علم جنس ہیں اس لئے کہ علوم کے مسمیات یعنی مسائل واحکام کے مابین تعین ذہنی یا وحدت ذھنیہ معتبر ہے کیونکہ فقہ مثلاً جب اس کو بہت سارے لوگ حاصل کرتے ہیں تو ان اشخاص کثیرہ میں سے ہر ایک کے ذہن میں جو ہے لامحالۃ وہ فقہ ہی ہے پس اگر وحدت معتبر نہ ہوتو ان اشخاص کے ذہن میں جو علم ہے اس پر فقہ کا اطلاق صحیح نہ ہوگا چنانچہ اسی وجہ سے معلومات مخصوصہ کو علم مخصوص اور الفاظ مخصوصہ اور اس کے معانی کو کتاب مخصوص کہتے ہیں جس طرح ایک لفظ جو دو شخص کی زبان سے صادر ہوا یا ایک ہی شخص سے دو وقتوں میں صادر ہوا یا ایک معنی جو دو ذھنوں میں حاصل ہے یا ایک ہی ذہن میں دو وقتوں میں حاصل ہوا ہے تو اسکو لفظ واحد

یا معنی واحد ہی کہتے ہیں جس کا مفاد یہ ہے کہ ان مسمیات میں وحدت معتبر ہے مگر چونکہ حال واحد شخصی کا قیام محال متعددہ میں محال ہے اس لئے یہ وحدت وحدت شخصیہ یا تعین شخصی نہیں ہوسکتی ہاں البتہ یہ وحدت وتعین غیر شخصی ذہنی ہے اسلئے ہم نے بلحاظ وحدت ذہنیہ اسکو علم جنس قرار دیا۔ یہ مذہب محقق سید شریف جرجانی، سید جلال الدین محقق دوانی اور سید زاہد ہروی کا ہے۔

قوله۔قلنا یثبت بالضرورة ۔اس عبارت سے حضرت مصنف قائلین اعلام جنسیہ کے خیال کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔اس کا حاصل یہ ہے کہ بعض الفاظ میں بربنائے ضرورت علم جنس مان لیا جاتا ہے چونکہ بعض الفاظ میں معارف کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور ان کے ساتھ معارف کا سا معاملہ کیا جاتا ہے چنانچہ اس کو مبتدا و ذوالحال وغیرہ بناتے ہیں یا ایک سبب کے انضمام واعتبار کر لینے کے بعد غیر منصرف مانتے ہیں حالانکہ وہ معرفہ نہیں ہوتا اس لئے بربنائے ضرورت علمیت جنسیہ کا اعتبار کرتے ہیں جیسے عدل تقدیری۔ مثال کے طور پر لفظ اسامہ کو اہل زبان نے دیکھا کہ غیر منصرف مستعمل ہے حالانکہ اسامہ میں سوائے تاء تانیث کے کوئی دلیل اس میں موجود نہیں تو انہوں نے علمیت کا اس میں ضرورۃ اعتبار کرلیا، اس کے برعکس اسمائے علوم میں یہ ضرورت متحقق نہیں اس لئے علم جنس کا اعتبار قطعاً مناسب نہیں۔

مصنف کی تردید:۔ بعض شراح نے مصنف کے خیال مذکور کو ساقط الاعتبار قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ قائلین علم جنس کے خلاف یہ معارضہ اس وقت صحیح ہوگا جب اس کا مدار لفظ پر ہو، لیکن اگر مدار معنی پر ہو تو درست نہ ہوگا کیونکہ ہم ان اسماء کے معانی میں ایسی خصوصیت دیکھتے ہیں جو الفاظ۔ معانی کی ذات میں متحقق وحدت نوعی وجنسی سے زائد ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حضرات مصنفین جب کتابوں کی تصنیف کرنے بیٹھتے ہیں تو اولاً اپنے اذھان میں علوم مخصوصہ، ایسے ہی الفاظ مخصوصہ اور اس کے معانی کا استحضار کرتے ہیں پھر ان معلومات موجودہ فی الذہن اور الفاظ ومعانی کے مناسبت سے ان علوم کے اسماء اور کتابوں کے ناموں کا انتخاب وتعین کرتے ہیں جس کا صریح مطلب یہ نکلتا ہے کہ وہ معلوم معہود متعین ہوتے ہیں فلھذا اس پر علمیت کا حکم لگانا صحیح ہے تاہم یہ شرکت سے مانع نہیں ہوتا اس لئے علم شخص تو نہیں ہوسکتا لیکن علم جنس ضرور ہوسکتا ہے۔

اس باب میں تیسرا قول حضرت امام ابن الہمام کمال الدین صاحب فتح القدیر کا ہے کہ اسماء علوم اسماء جنسیہ ہیں نہ اعلام جنسیہ ہیں بلکہ اعلام شخصیہ ہیں اس لئے کہ اہل عرف کے نزدیک بلحاظ محال اس میں کوئی تعدد وتکثر نہیں پایا جاتا ہے. جس طرح زید متعدد مکانات میں ہوتے ہوئے علم شخص ہے اس میں وجود کے اعتبار سے کوئی تعدد نہیں کہ کلیت ثابت ہو اور ایسا کیونکر ہو سکتا ہے جب کہ قرآن کے لئے وصف نزول کا ثبوت محض اس حیثیت سے ہے کہ وہ موجود واحد شخصی ہے۔

اعتراض:۔ابن ہمام کے دعویٰ علمیت پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ علم شخص کا صدق کثیرین پر ممتنع ہوتا ہے حالانکہ ان اسماء کے مسمیات کا صدق کثیرین پر ممتنع نہیں ہے کیونکہ یہ اسماء ان تمام مفہومات پر صادق آتے ہیں جو ان مسمیات سے حاصل ہوتے ہیں؟

جواب:۔ابن ہمام نے اس کا جواب اور اپنے دعویٰ کی دلیل مندرجہ ذیل الفاظ میں دیا ہے.

قوله۔اذلا یصدق الفقه مثلا علی مسئلة :الخ

اس کا حاصل یہ ہے کہ اسم علم گو کہ مجموعہ مسائل کے لئے موضوع ہے مگر پھر بھی اس میں تعدد وتکثر ملحوظ نہیں ہوتا اس لئے کہ فقہ مثلا مسئلہ معینہ پر صادق نہیں آتا چنانچہ مسح ربع الراس کو فقہ کہنا صحیح نہیں۔پس جب فقہ ہر ہر مسئلہ معینہ پر صادق نہیں آتا تو اسم فقہ کلی نہ ہوا اس لئے کہ کلی اپنے ہر ہر فرد پر برابر صادق آتی ہے چنانچہ زید کو انسان کہنا صحیح ہے لہذا اس کا مسمیٰ جزئی حقیقی ہوا اور علم شخص میں یہی معتبر ہے۔اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ علم شخص ایسے معنی شخصی کے لئے موضوع ہوتا ہے جس کا صدق کثیرین پر ممتنع ہوتا ہے اور اسم علم کا مسمیٰ ایسا ہی ہے کہ اس کا صدق کثیرین پر ممتنع ہے کیونکہ مسمیٰ علم مجموعہ مسائل یا مجموعہ ادراکات مسائل سے عبارت ہے اور اسمیں شبہ نہیں کہ یہ مجموعہ ایک ایسا امر شخصی ہے جس میں تعدد وتکثر نہیں ہوتا اگر تکثر ہے بھی تو ہر ہر مسئلہ کے اعتبار سے یا ہر ہر مسئلہ کے ادراک کے اعتبار سے اس پر فقہ صادق نہیں آتا، جو فقہ کا مصداق ہے اس میں تکثر نہیں ہوتا اور جس میں تکثر وتعدد ہوتا ہے اس پر فقہ صادق نہیں آتا۔لہذا جب کثرت پر صدق ممتنع ہو گیا تو جزئی ہونا ثابت ہو گیا اور یہی علم شخص ہے۔

قوله۔''اقول وفیه انه منقوض بالبیت الخ

اس عبارت سے ماتن نے امام ابن الہمام کے نظریہ پر دو طرح سے اعتراض کیا ہے۔ایک

نقض اجمالی ہے۔ دوسرا نقض تفصیلی ہے۔ اپنے قول وفیہ انہ منقوض بالبیت سے نقض اجمالی کی طرف اشارہ ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے بیت بالاتفاق اسم جنس ہے علم نہیں ہے کہ اس کا صدق کثیرین پر شرکت سے مانع نہیں ہے، اور اس کے اجزاء سقف وجدار ہیں چونکہ سقف وجدار کے مجموعہ کا نام بیت ہے تاہم بیت کا صدق صرف جدار پر یا صرف سقف پر درست نہیں چنانچہ تنہا جدار کو یا تنہا سقف کو بیت نہیں کہتے۔ پس کل کا اپنے جز پر صادق نہ آنا اگر شخصیہ ہونے کی دلیل ہوتی تو بیت کو علم شخص ہونا چاہئے جبکہ بیت بالاجماع علم شخص نہیں۔

نقض تفصیلی:۔ والحل أن المعنى الكلي الخ سے نقض تفصیلی کی طرف اشارہ ہے ایسا نہیں کہ والحل سے نقض اجمالی کے جواب کی اشارہ ہے جیسا کہ بعض شارحین کو ''والحل'' سے وہم ہوا ہے نقض اجمالی کا حاصل یہ ہے کہ یہ کہنا کہ ''جس کا صدق بعض پر نہ ہو وہ علم شخص ہوتا ہے ہم اس پر منع وارد کرتے ہیں وہ اس طرح کے معنی کلی کبھی اجزاء متفقہ سے مرکب ہوتے ہیں جیسے الاربعہ جو چار وحدات سے مرکب ہے اور چاروں وحدات متفق ہیں اور کبھی معنی کلی اجزاء مختلفہ سے مرکب ہوتے ہیں جیسے سکنجبین جو شہد اور سرکہ سے مرکب ہے اور ان کے دونوں اجزاء مختلف ہیں۔ پس بہر دو صورت دونوں کلی اپنے کسی جز پر صادق نہیں آتی چنانچہ کل واحد اربعہ کے امر فرد واحد کو اربعہ اور شہد و سرکہ میں سے ہر ایک کو سکنجبین نہیں کہا جاسکتا۔ حاصل اعتراض یہ کہ معنی کلی کا اپنے جز پر صادق نہ آنا اگر علم شخص ہونے کی دلیل ہوتی تو سکنجبین اور اربعہ بھی اعلام شخصیہ ہوتے جبکہ سکنجبین اور الاربعہ کو کوئی علم شخص نہیں کہتا۔

لہٰذا ہر مسئلہ پر بھی اگر اس فن کا صدق نہ ہوتا ہو تو اس سے اسکا شخصیہ ہونا لازم نہیں بلکہ بیت، اربعہ اور سکنجبین کی طرح اسم جنس ہی ہوگا علم جنس و علم شخص نہیں ہوسکتا۔

محاکمہ:۔ اسماء علوم کے بارے میں تین اقوال مختلفہ کے مابین محاکمہ کرتے ہوئے بعض اہل علم نے کہا ہے کہ۔

''علم یا تو مجموعہ مسائل سے عبارت ہے اس حیثیت سے کہ اس مجموعہ سے کوئی خارج نہیں ہے یا مجموعہ ادراکات مسائل کا نام ہے اسی حیثیت سے کہ مجموعہ ادراکات میں سے کوئی باہر نہ ہو، یا پھر علم سے مراد ملکہ ہے یا قدر معتد بہ مسائل ہے جس سے اس علم کی غایت حاصل ہوسکے۔ مذکورہ

چاروں تقادیر پر اسماء علوم کے کلی ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا ہے اس لئے کہ برتقدیر اول مجموعہ مسائل گرچہ ایسا امر شخص ہے کہ گھٹ بڑھ نہ سکے تاہم اذہان کے اعتبار سے اس میں تکثر وتعدد ہونا امر مشاہد ہے اور کسی امر شخصی کو کلی ہونے کے لئے فقط اس قدر تکثر کافی ہے۔ یونہی تقدیر دوم پر بھی کلی ہے کیونکہ مجموعہ ادراکات مسائل کے افراد وہ علوم ہوتے ہیں جو اذہان کثیرہ میں موجود وثابت ہیں اور اس پر کلی صادق آتی ہے۔ تیسری تقدیر پر کلی اس لئے ہے کہ ملکہ کے افراد کا تعدد اور پھر اس افراد پر ملکہ کا صدق ملکہ کے کثرت محال کے اعتبار سے ہے اور محال اذہان علماء ہیں۔ اسی طرح چوتھی تقدیر پر بھی کلی ہے کیونکہ قدر معتد بہ کے لئے کوئی حد متعین نہیں ہوتی رہے وہ مسائل جو بالفعل متخرجہ ہیں اس کے لئے بھی کسی حد کا تعین نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ مسائل دن بدن بڑھتے رہتے ہیں۔ الغرض ان محتملات اربعہ کی بنیاد پر اسماء علوم اسماء اجناس ہیں اس لئے مصنف کا مذہب حق ہے۔''

متن المسلم :۔''وموضوعه الادلة الاربعة اجمالا وهى مشتركة فى الايصال الى حكم شرعى وماقيل أن البحث عن حجية الاجماع والقياس ليس من الاصول بل من الفقه اذا لمعنى انه يجب العمل بمقتضاه ففيه أن هذا فرع الحجية على أن جواز العمل ايضامن ثمراتها ومن قال أن الحجية ليست بمسألة اصلاً لانها ضرورية دينية فقد بعد لانه وان سلم إنًّا فلانسلم لِمًّا بل الحق انه من الكلام كحجية الكتاب والسنة لكن تعرض الاصولى لحجيتهما فقط لانها كثر فيها الشغف و اماحجيتهما فمتفق عليه عند الامة''

ترجمہ :۔اور اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ اجمالاً ہیں اور یہ سب حکم شرعی تک پہونچانے میں مشترک ہیں اور یہ جو کہا گیا ہے کہ اجماع وقیاس کی حجیت کی بحث اصول سے نہیں ہے بلکہ فقہ سے ہے کیونکہ ان دونوں کے حجت ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ان کے مقتضی پر عمل واجب ہے تو اس میں کلام یہ ہے کہ وجوب عمل حجیت کی فرع ہے علاوہ ازیں جواز عمل بھی حجیت اجماع وقیاس کے ثمرات میں سے ہے اور جنھوں نے یہ کہا کہ حجیت اجماع وقیاس کسی فن کا مسئلہ نہیں ہے اس لئے کہ وہ ضرورت دینیہ ہیں تو یہ بات بھی حق سے بعید ہے کیونکہ یہ بات اگر إنًّا مسلم بھی ہوتو لِمًّا قابل تسلیم نہیں۔ بلکہ حق یہ ہے کہ

حجیت اجماع وقیاس کا مسئلہ علم کلام سے ہے، جس طرح حجیت کتاب وسنت کا مسئلہ علم کلام سے ہے۔ لیکن حضرات اصولیین صرف اجماع وقیاس کی حجیت کی بحث میں اس لئے اشتغال رکھتے ہیں کہ اس میں شور شغف اور اختلاف زیادہ ہے رہے کتاب وسنت کی حجیت تو عندالامت متفق علیہ ہے۔

تشریح:۔ جب ماتن اصول فقہ کی حد اضافی ولقبی سے فارغ ہوگئے تو اس کے موضوع کو بیان کیا اس لئے کہا۔ وموضوعه الادلة الاربعة اجمالاً

قوله وموضوعه۔

تعریف موضوع علم:۔ ملا جلال میں ہے۔ ''موضوع كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى يرجع البحث اليه''

یعنی فن کا موضوع وہ ہوتا ہے، جس میں اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے یعنی وہی مرجع بحث ہوتا ہے، اور تعریف عرض ذاتی اسطرح کی جاتی ہے العرض الذاتى مايعرض للشئى اما اولاً وبالذات واما بواسطة امر مساوٍ لذالک الشئى۔ یعنی عرض ذاتی وہ ہے جو شئی کو یا تو اولا وبالذات یا اس شئی کے امر مساوی کے واسطہ سے لاحق ہو۔

فن میں اعراض سے بحث کرنے کے معنی:۔ یہ ہیں۔ کہ یا تو وہ اعراض اس علم کے موضوع پر محمول ہو سکتے ہوں جیسے نحویوں کا قول ''الکلمۃ اما معرب او مبنی'' اس میں اعراب وبناء علم نحو کے موضوع الکلمہ پر محمول ہے۔ یا وہ اعراض اس علم کے موضوع کے انواع پر محمول ہوتے ہوں جیسے ''الحروف کلھا مبنیۃ اس مثال میں بنائیت کا حمل موضوع علم پر نہیں بلکہ موضوع علم کی قسم حروف پر ہے چونکہ کلمہ نحو کا موضوع ہے اور حروف کلمہ کی ایک نوع ہے...... یا وہ اعراض اس کے اعراض ذاتیہ پر محمول ہوتے ہوں جیسے المعرب اما لفظی او تقدیری۔ اس مثال میں لفظی وتقدیری کا حمل موضوع علم کلمہ کی عرض ذاتی یعنی معرب پر ہے۔ یا وہ اعراض اس علم کے اعراض ذاتیہ کے انواع پر محمول ہوں جیسے المعرب اللفظی اما مرفوع او منصوب او مجرور'' اس مثال میں رفعیت ونصبیت اور مجروریت کا حمل موضوع علم کلمہ کی عرض ذاتی جو معرب ہے اس کی نوع لفظی پر ہے۔

رہے عرض ذاتی تو اس کی تعریف گذر چکی ہے کہ شی کی عرض ذاتی وہ کہلاتی ہے شی پر اولاً

وبالذات بلاواسطہ محمول ہوتی ہے جیسے متعجب کا حمل انسان پر بلاواسطہ ہوتا ہے یا امر مساوی کے واسطہ سے محمول ہو جیسے ضاحک کہ اسکا حمل حقیقت میں متعجب پر ہوتا ہے اور متعجب کے واسطے سے انسان پر ہوتا ہے اس مفہوم کو ملا جلال میں ان الفاظ کے ساتھ ادا کیا گیا ہے۔ ''وهی الخارج المحمول الذی یلحق الشئی لذاته او لما یساویه۔'' لذاتہ عارض ہونے کا معنی یہ ہوتا ہے کہ کسی دوسری شئی کے ساتھ لاحق ہوئے بغیر یا بلاواسطہ شئی کو لاحق ہو اور امر مساوی کے واسطہ سے لاحق ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ واسطہ ذوالواسطہ کے ساتھ صدق وتحقق میں مساوی ہو۔ حاصل یہ کہ اولاً وبالذات یالذاتہ کی قید سے واسطہ فی العروض کی نفی اور واسطہ فی الثبوت کی دوقسموں میں سے ایک قسم جس میں واسطہ وذوالواسطہ صفت کے ساتھ حقیقۃ متصف ہوتا ہے کی نفی مقصود ہے البتہ وہ عرض جو شئی کو امر مساوی کے واسطہ سے عارض ہو'' اصل میں دونوں منفی واسطوں میں سے ایک کا اثبات ہوتا ہے جس کی طرف'' امابواسطۃ'' سے اشارہ ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ واسطہ ذوالواسطہ کے ساتھ صدق وتحقق میں مساوی ہو۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو عرض ذاتی فن میں مبحوث ہے اس میں معتبر یہ ہے کہ وہ شئی کو بلاواسطہ لاحق ہو جیسے کہ تعجب انسان کو یا وہ معتبر ہے جو لاحق ہو شی کو واسطہ فی الثبوت کی دوقسموں میں سے ایک قسم کے واسطہ سے۔ اور وہ قسم ہوتی ہے جس میں صرف ذوالواسطہ صفت کے ساتھ بالذات متصف ہوتا ہے اور واسطہ کی حیثیت سفیر محض کی ہوتی ہے جیسے الصابغ للثوب۔ لیکن وہ عرض جو شی کو کسی دوسری شی کے واسطے سے واسطہ فی العروض کے طور پر عارض ہو یا واسطہ فی الثبوت کی دوسری قسم جس میں واسطہ وذوالواسطہ دونوں بالذات صفت سے متصف ہوتے ہیں تو ان دونوں سے فن میں اس وقت بحث ہوتی ہے جب یہ واسطہ ذوالواسطہ کے مساوی ہو۔

قوله۔الادلة الاربعة اجمالا۔الخ

یعنی اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ اجمالا ہے وہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس ہیں جن کے عوارض ذاتیہ سے بطور اجمال اصولیین بحث کرتے ہیں مثلاً خاص الکتاب کذا، خاص من السنۃ کذا، الاجماع کذا، وحکمہ کذا، عامها کذا وحکمہ کذا وغیرہ کہتے ہیں اور کتاب اللہ کی ہر ہر آیت سے

تفصیلی بحث علم تفسیر میں ہوتی ہے۔سنت رسول اللہ میں سے ہر ہر حدیث سے علم حدیث اور ن اسمائے رجال میں بحث کی جاتی ہے اجماع کی تفصیل مع خصوصیات کے علم سیر کا وظیفہ ہے۔اور قیاس کی تفصیلی بحث اور اس کے مسائل کی خصوصیات فقہ میں بیان ہوتی ہے۔

قوله۔وهی مشترکة فی الایصال۔الخ

ایک شبہ کا جواب ہے۔شبہ یہ ہوتا ہے کہ تعدد موضوع تعدد فن پر دلالت کرتا ہے اس لئے ادلہ اربعہ کو موضوع قرار دینے سے علم اصول کا تعدد لازم آتا ہے۔

جواب :۔یہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد فن پر اس وقت دلالت کرتا ہے جب جہات متغائر ہوں لیکن موضوع متعدد ہونے کے باوجود ایک جہت سے ملحوظ ہوتو تعدد موضوع تعدد فن پر دلالت نہیں کرتا۔اسی مفہوم کی طرف ماتن نے اپنے قول وھی مشترکۃ فی الایصال سے اشارہ کیا۔یعنی ان ادلہ میں سے ہر ایک حکم شرعی تک موصل ہے اس حیثیت سے کہ انمیں سے ہر ایک سے مسئلہ کا استخراج ہوتا ہے پس ادلہ اربعہ حکم شرعی تک موصل ہونے میں مشترک ہونے کے اعتبار سے گویا متحد ہے لہذا تعدد موضوع کے باوجود علم اصول متعدد نہ ہوا چنانچہ علماء نے تصریح کی ہے کہ اشیاء متعددہ علم واحد کے موضوع ہو سکتے ہیں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کو ایک ایسے امر مشترک کے ساتھ مناسبت ہو جس امر میں وہ اشیاء متعددہ بھی مشترک ہوں۔حاصل وہی ہے جو مذکور ہوا کہ تعدد موضوع تعدد فن پر اس وقت دلالت کرتا ہے جب ہر ایک کی جہت بھی مختلف ہو اور یہاں ایسا نہیں، بلکہ چاروں کی جہت ایک ہے اور وہ جہت، جہت ایصال الی حکم شرعی ہے۔جس طرح منطق کا موضوع معقولات ثانیہ من حیث الایصال الی المجهول ہے اس کے موضوع میں تعدد ہے کہ اس کا موضوع معرف وحجت ہے اس کے باوجود مجہول تک پہنچانے میں مشترک ہونے کے سبب منطق متعدد فن نہیں ہے

فائدہ :۔جب یہ بات واضح ہوگئی کہ اس علم میں ادلہ مذکورہ سے ''الایصال الی حکم شرعی'' کی حیثیت سے بحث ہوتی ہے پس نظر باحث میں یہ حیثیت ایصال یا تو حیثیت تقیید یہ ہے یا حیثیت تعلیلیہ ہوگی جس کا مفاد یہ ہے کہ جمیع مباحث میں یہ معنی کلی (ایصال) ملحوظ ہوگا۔یہ معنی نہیں ہے کہ جمیع عوارض جس سے بحث ہوگی، ان عوارض کا لحوق وعروض موضوع کو اس حیثیت کے واسطہ سے ہوگا تا کہ نفس حیثیت

سے بحث کرنا صحیح نہ ہو سکے۔ جس طرح یہ کہا جاتا ہے کہ أن موضوع الطبعی الجسم من حیث یتحرک ویسکن یعنی علم طبعی کا موضوع جسم ہے حرکت وسکون کی حیثیت سے۔ پس اس میں نفس حرکت وسکون سے بھی بحث ہوتی ہے اسی طرح علم اصول فقہ میں بھی حیثیت ایصال سے بحث ہوگی۔

موضوع علم سے بحث کا مطلب:۔ موضوع علم سے بحث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ موضوع مسئلہ کے لئے موضوع علم ہونا ضروری ہے۔ بلکہ موضوع علم کی بحث سے مقصود یہ ہے کہ کبھی موضوع علم موضوع مسئلہ بنے گا چنانچہ مندرجہ ذیل مثالوں میں ادلہ اربعہ جو موضوع علم ہیں موضوع مسائل بنے بھی ہیں کہا جاتا ہے۔ الکتاب یفید القطع بالحکم ۔ الکتاب یکون ناسخاً للکتاب۔ السنة والقیاس یفید ان الظن، الاجماع لایکون ناسخاً، السنة یکون ناسخاً لمثلها وللکتاب۔

اور کبھی نفس موضوع علم موضوع مسئلہ نہیں بنتا، بلکہ موضوع علم کی نوع، مسئلہ کا موضوع بنتی ہے جیسے ادلہ اربعہ کے انواع درج ذیل مثالوں میں مسائل کے موضوعات واقع ہوئے ہیں۔ اور موضوعات مسائل کے محمولات وہ عوارض ہوتے ہیں جو ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مثلا الامر للوجوب، المجمل یحتاج الی البیان، التواتر لایشترط فیه عدد معین۔

کبھی موضوع علم کی عرض ذاتی مسئلہ فن کا موضوع بنتی ہے جیسے العام یفید القطع اور کبھی موضوع علم کی عرض ذاتی کے انواع مسائل فن کے موضوعات ہوتے ہیں جیسے العام المخصوص منه البعض یفید الظن۔

بالجملہ مرجع بحث اس فن میں وہ ادلہ اور اس کے احوال ہیں پس وہ احوال جو موضوعات مسائل کو عام ہیں اگر عموم میں موضوع علم سے متجاوز نہ ہوں تو ان احوال سے بھی بحث ہو سکتی ہے بلکہ وہ امر اعم جو احوال کو عارض ہو اگر عموم میں موضوع علم سے تجاوز نہ ہو تو اس سے بھی بحث ہوتی ہے کہ ان سب کا شمار بھی ان اعراض ذاتیہ میں ہوتا ہے جنسے فن میں بحث ہوتی ہے۔ المختصر اصول فقہ کے تمام مباحث اگر بحثیت ایصال موصل الی الاحکام ہیں تو وہ ادلہ اربعہ کے اعراض ذاتیہ کہلاتے ہیں جن سے فن میں بحث درست ہے۔

قوله۔ وماقيل أن البحث عن حجية الاجماع:۔الخ

موضوع اصول فقہ کے ذکر کے مقام پر حجیت اجماع وقیاس کی بحث بڑی اہم شمار ہوتی ہے چونکہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ من حیث الایصال ہونا جب متعین ہوگیا تو اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ اس فن میں ادلہ اربعہ کے احوال سے بحث ہوگی کیونکہ فن میں موضوع کے احوال وعوارض سے ہی بحث ہوتی ہے، نفس موضوع اور اسکی قید سے بحث نہیں ہوتی لہذا اجماع وقیاس اور خبر واحد کی حجیت کا مسئلہ جو حیثیت ایصال سے عبارت ہے اصول فقہ سے نہیں ہوسکتا چونکہ حیثیت ایصال قید موضوع ہے اور فن میں قید موضوع سے بحث نہیں ہوتی ہے تو آخر کار حجیت اجماع وقیاس کا مسئلہ کس فن سے متعلق ہوگا؟ اس لئے علماء اصولیین کے مابین اس امر میں اختلاف واقع ہوگیا کہ حجیت اجماع وقیاس کا مسئلہ کس فن سے ہے۔ صاحب تحریر امام ابن الہمام کا قول ہے کہ حجیت اجماع وقیاس کا مسئلہ مسائل فقہ سے ہے۔ جس کو مصنف نے اپنے درج بالا عبارت وما قیل سے بیان کیا ہے۔

تشریح :۔ صاحب فتح القدیر امام ابن ہمام کے قول کا ماحصل یہ ہے کہ "حجیت اجماع وقیاس یونہی حجیت خبر واحد مسائل اصول فقہ سے نہیں ہے بلکہ مسائل فقہ سے ہے۔ جس میں افعال مکلفین سے بحث ہوتی ہے کیونکہ حجیت اجماع وقیاس کے موضوعات بھی افعال مکلفین ہی ہیں اس لئے کہ اجماع وقیاس مجتہد کا فعل ہوتا ہے اور خبر واحد مخبر کا فعل کہلاتا ہے۔ پھر اس کے محمولات حکم شرعی میں سے وجوب العمل بنتے ہیں کہا جاتا ہے الاجماع واجب العمل والقیاس واجب العمل۔ غرض یہ کہ موضوع ومحمول دونوں اعتبار سے حجیت اجماع وقیاس فقہ سے ہے۔ حجیت اجماع کا مسائل فقہ سے ہونے پر دوسری دلیل دیتے ہوئے رقمطراز ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے قول "الاجماع حجۃ" القیاس حجۃ، وخبر الواحد حجۃ کا معنی یہ ہے کہ اس کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہے۔ اور وجوب عمل احکام شرعیہ کا ایک حکم ہے پس حجت اجماع کا معنی جب وجوب عمل ہے اور وجوب عمل احکام شرعیہ کا ایک حکم ہے یا فقہ سے ہے تو حجیت اجماع وقیاس کا فقہ سے ہونا ظاہر ہے۔

مصنف کا رد:۔ ابن ہمام کے قول کا مصنف نے دو طرح سے رد کیا ہے جیسا کہ قیل سے بیان کرکے پہلے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔

پہلا رد:۔ اپنے قول ففیہ ان ہذا فرع الحجیۃ سے کیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ حجیت اجماع وقیاس کا معنی یہ بیان کرنا کہ ان دونوں کے مقتضیٰ پر عمل کرنا واجب ہے، صحیح نہیں۔ اس لئے کہ وجوب عمل حجیت کی فرع ہے یعنی وجوب ان دونوں کی حجیت ہونے پر متفرع ہے پس جب تک ان دونوں کا حجت ہونا ثابت نہیں ہولے گا اس وقت تک ان دونوں کے مقتضیٰ پر وجوب عمل کا ثبوت نہیں ہوسکتا کہ فرع نفس اصل نہیں ہوسکتی گویا ان دونوں کا حجت ہونا ایک الگ شئی ہے اور ان کے مقتضیٰ پر وجوب عمل امر آخر ہے دونوں میں اتحاد نہیں کہ ثبوت حجیت سے ثبوت وجوب عمل پر استدلال کیا جاسکے۔ بلکہ اگر وجوب عمل کو حجت اجماع کے ساتھ متحد نہ بھی مانکر ایک کو دوسرے کے لئے لازم بھی مانیں پھر بھی حجیت سے وجوب کا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ زمین میں سے کسی ایک کا فقہ سے میں سے ہونے کے لئے لازم نہیں ہے کہ دوسرا بھی فقہ سے ہو پس اگر وجوب عمل لازم فقہ سے ہے تو حجیت اجماع (ملزوم) کا فقہ سے ہونا ضروری نہیں۔

دوسرا رد:۔ مصنف نے دوسرا اعتراض اپنے قول علی أن جواز العمل ایضا من ثمراتها سے کیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حجیت اجماع وقیاس کا معنی صرف یہ ہی نہیں ہے کہ ان دونوں کے مقتضاء پر عمل واجب ہے کہ ایک کو دوسرے کا لازم قرار دیا جائے بلکہ حجیت اجماع کا معنی جہاں وجوب عمل ہوتا ہے وہیں جواز عمل بھی آتا ہے کہ جواز عمل بھی اس کے ثمرات میں سے ہے پس حجیت اجماع وقیاس کے لئے وجوب عمل لازم نہ ہوا بلکہ مغائز ومفارق ٹھہرا کہ اس تقدیر پر حجیت، وجوب عمل سے عام ہے اور عام وخاص میں فرق ظاہر، لہذا حجیت اجماع کی تفسیر وجوب عمل سے کرنا شی کی تفسیر مغائز سے کرنا ہے اور یہ جائز نہیں۔

جواب:۔ امام ابن ہمام پر کئے گئے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "مقتضیٰ پر وجوب عمل" سے مراد ابن ہمام کی یہ نہیں ہے کہ حجیت اجماع کا معنی صرف وجوب عمل سے ہی ہوتا ہے کہ جواز عمل اس پر اعتراض کیا جائے بلکہ انہوں نے وجوب عمل کو تمثیلا پیش کردی ہے اس سے ان کی مراد معنی عام ہے یعنی یہ ہے کہ اجماع کے مقتضیٰ پر عمل واجب ہے اگر اجماع وجوبی ہو۔ عمل مباح ہے اگر اجماع جوازی ہو۔ اور عمل حرام ہے اگر اجماع تحریمی ہو غرض حجیت اجماع سے وجوب عمل کا معنی بیان کرنا تمثیلی ہے

تحدیدی نہیں یا پھر وجوب عمل کو جواز عمل پر بہ سبب کثرت وغلبہ ترجیح دیا ہے اس لئے کہ مسائل وجوب مسائل جواز کے بہ نسبت قلیل ہیں۔

قولہ۔ ومن قال ان الحجیة لیست بمسئلة اصلاً الخ

اس عبارت سے ماتن ترقی کر کے امام ابن الہمام کے قول میں اضطراب ظاہر کرتے ہوئے اس کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ مصنف تعارض اس طرح ظاہر کرتے ہیں کہ اس قائل نے ابھی ماسبق میں کہا تھا کہ ''حجیت اجماع وقیاس فقہ کا مسئلہ ہے جبکہ اسی قائل نے ایک دوسری جگہ یہ کہا ہے کہ قیاس کسی فن کا مسئلہ ہی نہیں ہے فقہ کا نہ دوسرے علم کا، اس لئے کہ حجیت اجماع وقیاس ان قضایا میں سے ہیں جو ضروریات دینیہ میں شمار ہوتے ہیں یعنی ان امور میں سے ہیں جو دین میں ضروری وبدیہی ہیں جب کہ کسی فن کا مسئلہ ہونے کے لئے اس مسئلہ کا نظری وکسبی ہونا ضروری ہے تاکہ برہان سے اس کو حاصل کیا جاسکے۔ اور حجیت اجماع وقیاس ہے اس وجہ سے کہ جو شخص اجماع وقیاس یونہی کتاب وسنت کے معنی ومفہوم کو جانتا ہے اور حجیت کے مطلب کو سمجھتا ہے تو اس کو حکم حجیت اجماع وقیاس میں کوئی توقف نہیں ہوتا اور نہ کسی دلیل وتنبیہ کی طرف اس کو احتیاج باقی رہتی ہے۔

اس مقام پر یہ اعتراض بے سود ہے کہ ''الاجماع حجۃ'' میں جب دونوں طرف موضوع محمول نظری ہیں تو حکم حجیت بدیہی کیونکر ہوسکتا ہے۔'' وجہ یہ ہے کہ قیاس کے بدیہی ونظری ہونے میں اعتبار حکم کا ہوتا ہے پس اگر حکم بدیہی ہے تو قیاس بدیہی ہوتا ہے گرچہ طرفین نظری ہوں۔

مصنف کا رد:۔ ماتن کہتے ہیں یہ قول حق وصواب سے دور ہے، اس لئے کہ حجیت اجماع وقیاس اگرچہ دلیل انی یعنی معلول سے علت پر استدلال کے اعتبار سے بدیہی ہے لیکن ''دلیل لمی'' یعنی علت سے معلول پر استدلال کے اعتبار سے بدیہی نہیں بلکہ نظری ہے یاد رہے کہ زیر بحث مسئلہ میں وجوب عمل معلول ہے اور حجیت اجماع وقیاس اس کی علت ہے۔ پس ماتن کا مقصود یہ ہوگا کہ حجیت اجماع وقیاس گو کہ اپنے معلول وجوب عمل کے لحاظ سے بدیہی ہے کسی فن کا مسئلہ نہیں ہوسکتا لیکن وجوب عمل اپنی علت حجیت اجماع کی طرف نظر کرتے ہوئے نظری ہے۔

بلفظ دیگر ہم نہیں تسلیم کرتے کہ حجیت اجماع وقیاس نفس الامر میں بھی کسی دلیل کی محتاج نہیں،

حق یہ ہے کہ نفس الامر اور واقع میں وہ دلیل کی محتاج ہے گرچہ ہمارے علم میں ان دونوں کی حجیت محتاج دلیل نہیں کہ بجہت شہرت ضروریات دینیہ میں سے ہوگئی ہے لیکن نفس الامر میں بدیہی نہیں۔ اس لئے علی الاطلاق حجت کو ضروری قرار دیکر خارج علم کہنا صحیح نہیں۔ ایسا ممکن ہے کہ یہ مسئلہ من حیث اللم نظری ہو فن میں مطلوب ہو اور من حیث الان بدیہی ہو کسی فن میں شامل نہ ہو۔

رد کی دوسری تقریر:۔ یہ کی جاتی ہے کہ ''اس میں شک نہیں کہ اجماع وقیاس سے ثابت شدہ احکام بہت ہیں، لہذا ان احکام کثیرہ کا ثبوت وعلم اجماع وقیاس کی حجیت کے علم پر دلالت کرتا ہے اس حیثیت سے کہ ان احکام کے اثبات میں برہان وقیاس اور نظر وفکر کی ضرورت نہیں ہوتی کہ اجماع سے ثابت ہے تاہم من جہت اللم ان دونوں کی حجیت کا بدیہی ہونا غیر مسلم ہے کہ نفس الامر میں ان کی حجیت پر اقامت دلیل کی ضرورت ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ اجماع وقیاس کی حجیت کا مسئلہ بدیہی ہے ان دونوں سے ثبوت احکام ہونے کے اعتبار سے اور شہرت پذیر ہو جانے کے سبب سے لہذا اس حیثیت سے وہ کسی فن کا مسئلہ نہ ہوگا۔ مگر یہ دونوں نفس الامر کے اعتبار سے نظری ہیں کہ نفس الامر ہی مدار ہے ان دونوں سے ثبوت احکام کے لئے لہذا اس حیثیت سے وہ کسی نہ کسی فن کا مسئلہ ضرور ہوگا مصنف نے اپنے قول ''ومن قال'' پر حاشیہ نگاری کرتے ہوئے کہا ہے۔

''ای القائل ابن الهمام'' انتہی۔

تحقیقی جواب:۔ تحقیق یہ ہے کہ شیخ ابن الہمام کی طرف یہ انتساب اور ان کے کلام میں اضطراب نہیں ہے چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب تحریر کے مقدمہ میں اپنے قول ''انها من الفقه'' کے بعد کہا ہے

''وهو فی القیاس علی تقدیر کونه فعل المجتهد واما علی انه المساواة الکائنة عن تسویة اللّٰه تعالی بین الاصل والفرع فی العلة فلیست مسئلة لانها ضروریة دینیة''

یعنی ہم نے جو یہ کہا ہے کہ حجیت قیاس کا مسئلہ فقہیہ ہے اصولیہ نہیں ہے وہ اس تقدیر پر ہے کہ قیاس کو فعل مجتہد قرار دیا جائے اور تعریف میں یہ کہا جائے کہ استنباط حکم کے لئے قوت استنباط کو صرف

کرنا قیاس ہے لیکن اگر قیاس کی یہ تعریف کی جائے کہ قیاس اس مساوات کا نام ہے جو اصل وفرع کے درمیان منجانب اللہ علت میں مساوات پیدا ہونے سے ہو" تو اس تعریف کے مطابق حجیت قیاس کسی فن کا مسئلہ نہیں رہ جائے گا اس لئے کہ مساوات مذکورہ حجیت ضروریات دینیہ میں سے ہے۔

حاصل کلام یہ کہ شیخ ابن ہمام نے جہاں یہ کہا کہ حجیت قیاس فقہ کا مسئلہ ہے تو اس لئے کہ قیاس فعل مجتہد ہے اور جہاں یہ کہا یہ کسی فن کا مسئلہ نہیں ہے تو اس لئے کہ قیاس مساوات الہیہ سے عبارت ہے اور مساوات الہیہ کے ضروریات دینیہ ہونے میں شک نہیں اس لئے کہ اس تقدیر پر حجیت قیاس کسی فن کا مسئلہ نہ ہوگا کیونکہ کسی فن کا مسئلہ ہونے کے لئے اس کا نظری ہونا ضروری ہے۔ غرض یہ نقل وانتساب بیجا وغیر صحیح ہے۔

قوله۔ بل الحق انه من الكلام كحجية الكتاب والسنة۔

حجیت اجماع وقیاس کے بارے میں اختلاف علماء ذکر کرنے کے بعد مندرجہ بالا عبارت میں اب اپنا فیصلہ ومحاکمہ پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "حق یہ ہے کہ حجیت اجماع وقیاس علم کلام کا مسئلہ ہے جس میں مبدأ ومعاد کے احوال سے بحث ہوتی ہے جس طرح ادلہ اربعہ میں سے حجیت کتاب وسنت کا مسئلہ بالاتفاق علم کلام ہی کا مسئلہ ہے اس لئے کہ اس سے مطلوب صرف اعتقاد رہا ہے اصولیین کا اس سے اشتغال رکھنا تو وہ بروجہ مبدئیت ہے چنانچہ محمد بن امیر الحاج نے تقریر میں ذکر کیا ہے کہ ابن ہمام حجیت قیاس کے مسئلہ کو مسائل کلامیہ میں مانتے ہیں اسی طرف صاحب تلویح کا بھی رجحان معلوم ہوتا ہے چونکہ انہوں نے کہا ہے کہ "احکام شرعیہ نظریہ کو اعتقادیہ اور اصلیہ کہتے ہیں جیسے اجماع کا حجت ہونا مثلاً اس لئے حجیت اجماع وقیاس بھی علم کلام سے ہے۔

قوله۔ ولكن تعرض الاصولى لحجيتهما فقط

اعتراض:۔ مصنف کے محاکمہ مذکورہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ "جب کل ادلہ کی حجیت علم کلام ہی سے ہے فقہ واصول فقہ سے کوئی نہیں تو ظاہر ہے کہ اصولیین کو اس سے کوئی غرض نہیں ہونا چاہئے نہ اصول فقہ میں حجیت قیاس کے مسئلہ کو چھیڑنا چاہئے جس طرح یہ حضرات حجیت کتاب وسنت کے مسئلہ کو نہیں چھیڑتے، البتہ اگر حجیت اجماع وقیاس کے مسئلہ کو یہ حضرات بطور مبدئیت واصالت ذکر کرتے ہیں تو

اسی طرح حجیت کتاب وسنت کے مسئلہ کو بھی بطور مبدئیت واصالت ذکر کرنا چاہئے۔ آخر کار صرف حجیت اجماع وقیاس کے مسئلہ کو ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ مصنف نے اپنے قول مذکور ولکن تعرض الاصولی سے دیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن وسنت کی حجیت تمام امت محمدیہ کے نزدیک مسلم ومتفق علیہ ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں اس لئے اصولیین اس کو نہیں چھیڑتے، اس کے برعکس حجیت اجماع وقیاس میں بین الامۃ شدید اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ نظام معتزلی اور بعض روافض وخوارج نے سرے سے اجماع ہی سے انکار کر دیا۔ داؤد ظاہری اور ان کے متبعین نے اور ایک روایت کے مطابق امام احمد نے اجماع کو صحابہ کے ساتھ مختص کر دیا ہے، شیعہ میں زیدیہ اور امامیہ نے صرف عزت رسول کے اجماع کو معتبر مانا ہے اسی طرح اہل الظواہر نے حجیت قیاس سے انکار کیا ہے اسی وجہ سے، حجیت اجماع وقیاس کے اثبات کو اصولیین نے ضروری سمجھا چونکہ اجماع وقیاس کی حجیت میں اس قدر شدید اختلاف ونزاع مسائل اصولیہ میں اختلاف ونزاع کا باعث موجب ہوا کیونکہ مسائل اصولیہ کی بنیاد حجیت اجماع وقیاس کی دیوار پر قائم ہے اس لئے خاص طور پر ان دونوں کے ذکر کی ضرورت پڑی اور کتاب وسنت میں چونکہ کوئی اختلاف نہیں اس لئے اس کے ذکر کی چنداں ضرورت نہیں۔

متن المسلم:۔ ''وفی موضوعیة الاحکام اختلاف والحق لاوانما الغرض التصویر والتنویع لیثبت انواعهالانواع الادلة ومامن علم الاویذکرفیه الاشیاء استطراداً وتتمیماً وترمیماً له.........وفائدته معرفة الاحکام الشرعیة وهی سبب الفوز بالسعادة الابدیة''

ترجمہ:۔ اور احکام کے موضوع ہونے کے بارے میں اختلاف ہے اور حق یہ ہے کہ احکام موضوع نہیں ہیں اور احکام کو ذکر کرنے کی غرض اس کی تصویر کشی اور ان کے اقسام کو بیان کرنا ہے تاکہ ادلہ کے انواع کے لئے احکام کے انواع ثابت کیا جاسکے۔ چنانچہ کوئی علم ایسا نہیں مگر یہ کہ اس میں کچھ چیزیں تبعاً اور بطور اصلاح وتکملہ کے ذکر کی جاتی ہیں۔ اور اصول فقہ کا فائدہ احکام شرعیہ کی معرفت ہے اور وہ سرمدی سعادت کی کامیابی کا سبب ہے''۔

قولہ : وفي موضوعية الاحكام اختلاف

تشریح :۔ چونکہ اصول فقہ میں ادلہ کے ساتھ احکام سے بھی بحث ہوتی ہے اس لئے ضرورت ہوئی بیان کرنے کی کہ احکام سے بحث کس طور پر ہوتی ہے ایا ادلہ کے ساتھ بحیثیت موضوع علم ہونے کے بحث ہوتی ہے یا علی سبیل الفرعیۃ استطرادا بحث ہوتی ہے لہٰذا مصنف نے کہا "وفی موضوعیۃ الخ۔

اس عبارت سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ احکام کے موضوع اصول فقہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے..... جمہور اصولیین کے نزدیک اصول فقہ کا موضوع صرف ادلہ ہیں امام غزالی سے منقول ہے کہ اصول فقہ کا موضوع احکام ہیں ادلہ سے ثبوت کی حیثیت سے...... صاحب توضیح صدر الشریعہ اور صاحب احکام آمدی اس طرف گئے ہیں کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں۔ مگر ایک روایت میں ان دونوں کے مذہب کے نقل میں اضطراب پایا جاتا ہے۔

یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ جنہوں نے احکام کو موضوع قرار دیا ہے ان کے نزدیک ادلہ سے "من حیث الاثبات" متعلق بحثیں، احوال احکام کی طرف من حیث الثبوت راجع ہیں اور جنہوں نے صرف ادلہ کو موضوع قرار دیا ہے انکے نزدیک احکام سے "من حیث الثبوت متعلق بحثیں" احوال ادلہ کی طرف من "حیث الاثبات" راجع ہیں تا کہ جہات وحیثیات کی وحدت کے اعتبار سے جو علم وحدت پر دلالت کرتا ہے اس میں کثرت موضوع نہ ہونے پائے۔

علامہ تفتازانی نے تلویح میں کہا ہے "صحیح یہ ہے کہ اس کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں کیونکہ جب ہم ادلہ کو چار کی طرف اور احکام کو پانچ قسموں کی طرف پھیر دیتے ہیں پھر نظر کرتے ہیں ان مباحث میں جو ادلہ سے احکام کو ثابت کرنے کی کیفیت سے متعلق ہیں تو پاتے ہیں ان میں بعض بحث احوال ادلہ کی طرف راجع ہے اور بعض بحث احوال احکام کی طرف راجع ہے لہذا ایک کو مقاصد میں داخل کرنا اور دوسرے کو لواحق میں شامل کرنا تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہوگا۔ چونکہ اثبات ادلہ کی کیفیت سے متعلق بحثوں میں سے بعض جب راجع بسوئے دلیل ہوئے اور بعض راجع بسوئے احکام ہوئے تو دونوں کے دونوں مقاصد فن سے ہوئے کہ ان دونوں ہی سے فقہ کی طرف پہونچا جا سکتا ہے اور ان دونوں پر اصول فقہ کی تعریف بھی صادق آتی ہے اس لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ احکام کو خارج مانا جائے

اوران کی بحثوں کو از قبیل مبادیات قرار دیا جائے ورنہ لازم آئے گا کہ اصول فقہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی۔ اور امام غزالی جنھوں نے اصول فقہ کے موضوع کو صرف ''احکام'' میں منحصر کر دیا ہے تو اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ادلہ کا موضوع اصول فقہ ہونا مشہور و معروف ہے پس موضوعیت ادلہ کی شہرت کی وجہ سے کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ احکام موضوع نہیں ہے جیسا کہ مصنف سمجھ بیٹھے ہیں چنانچہ امام غزالی کا یہ نظریہ نہیں ہے کہ ادلہ کا موضوع ہونا صحیح نہیں ہے۔

قوله۔والحق لاوانما الغرض التصوير والتنويع الخ

اس عبارت سے مصنف نے ان تمام لوگوں پر رد فرمایا ہے جو احکام کو موضوع قرار دیتے ہیں مصنف کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ احکام موضوع نہیں ہیں رہے اس فن میں احکام کا ذکر کیا جانا تو اس ذکر سے مقصود احکام کی تصویر و تنویع یعنی حکم کا معنی اور اس سے مختص احوال کا بیان کرنا ہے تا کہ تمیز تام حاصل ہو اور احکام کے انواع سے ادلہ کے انواع ثابت کئے جا سکیں تا کہ اس کی مزید توضیح وتشریح ہو سکے۔ مثلا اصولی حکم کے انواع وجوب و حرمت اور جواز اور کراہت و ندب کو اس لئے بیان کرتے ہیں تا کہ معلوم ہو جائے کہ وجوب مثلا دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے اور کراہت مثلا دلیل ظنی سے یا اس دلیل سے مثلا حکم کی قسم عزیمت ثابت ہوتی ہے اور اس دلیل سے رخصت کا حکم مستفاد ہوتا ہے وغیرہ۔

حاصل یہ کہ حضرات اصولیین مدلول پر دلیل کی دلالت کی جہت سے ہی بحث کرتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ دلالت دلیل کی حالت کا نام ہے پس وہ احوال جو اصول فقہ میں بجہت دلالت ذکر کئے جاتے ہیں وہ دلائل ہی کی طرف راجع ہیں اس لئے دلائل ہی مقصود اصلی ہوئے جن کے احوال سے اس فن میں بحث ہوتی ہے۔

قوله:۔ومامن علم الايذكر فيها الاشياء الخ

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض:۔ کی تقریر یہ ہے کہ صدر الشریعہ نے کہا نظر و فحص حاکم ہے کہ وہ احوال جن سے اس فن میں بحث ہوتی ہے ان میں سے بعض ادلہ کی طرف راجع ہے جبکہ بعض احکام کی طرف بھی راجع ہوتے ہیں پس بعض کو مقاصد میں سے قرار دینا اور بعض کو لواحق و مبادی میں سے ماننا تحکم ہے!

جواب: ۔یہ ہے کہ ہر فن میں مقاصد کے علاوہ بہت سی ایسی چیزیں تبعا بطور تتمہ اور فن کی غایات مقصودہ کی اصلاح و درستگی کے لئے ذکر کی جاتی ہیں لہذا بعض احوال کا احکام کی طرف راجع ہونا مستلزم نہیں اس بات کو کہ احکام اصول فقہ کا موضوع ہیں یہی مذہب جمہور کا ہے اور مصنف کا مذہب مختار اور امام ابن الھمام کا بھی یہی پسندیدہ ہے اور احکام میں آمدی نے بھی اس پر جزم کیا ہے مگر ان سے احکام کی بھی روایت منقول ہے۔

قولہ۔ وفائدته معرفة الاحكام الشرعية وهى الخ

جب مصنف فن کی تعریف اور اس کے موضوع کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس عبارت سے اس کی غرض و غایت کی طرف اشارہ کیا اس لئے کہ بلا غرض کسی فن کا طلب کرنا عبث ہے اور نفس ناطقہ عبث سے منزہ ہے۔ پھر شارع فی العلم کی نگاہ میں فن کی غرض و غایت اور اسکا فائدہ جب ملحوظ رہتا ہے تو اس کو اس فن سے کمال رغبت اور دلچسپی پیدا ہوتی ہے اور شارع فی العلم اس فن کی حصولیابی میں ہمہ تن مصروف ہو جاتا ہے اس لئے مصنف نے اس کے فائدہ کو ذکر کیا۔ تو کہا ہے کہ اصول فقہ کا فائدہ احکام شرعیہ کے استخراج و استنباط کے کیفیت کی معرفت ہے بایں طور کہ احکام شرع کے حکم جاننے کے لیے قیاس کو اس طرز پر ترتیب دیں کہ قیاس کا صغریٰ دلیل تفصیلی (آیت قرآنیہ) سے ماخوذ ہو اور اس کا کبریٰ دلیل اجمالی یعنی قواعد اصولیہ سے ماخوذ ہو جسکی تفصیل گذر چکی ہے........اور چونکہ اصول الفقہ اشرف العلوم ہے کہ وہ علوم شرعیہ کی معرفت کا اعلیٰ ترین ذریعہ ہے اس لئے اس کی معرفت دائمی نیک بختی اور سرمدی سعادتمندی کا سبب بھی ہے چنانچہ قرآن حکیم اور احادیث نبویہ کے اوراق علم علماء کی فضیلتوں سے مالا مال ہیں۔ ☆☆☆

متن المسلم۔ المقالة الاولىٰ فى المبادى الكلامية

متن المسلم۔ المقالة الاولىٰ فى المبادى الكلامية ومنها المنطقية لانهم جعلوه جزءً من الكلام وقد فرغنا عنها فى السلم والافادات والآن نذكر طرفاً ضرورياً۔

ترجمہ:۔ مقالہ اولیٰ مبادی کلامیہ کے بیان میں ہے اور انہیں مبادی میں سے مبادی منطقیہ بھی ہیں کیونکہ متاخرین نے منطق کو کلام کا جز کر دیا ہے اور تحقیق کہ ہم مبادی منطقیہ کے ذکر سے کتاب سلم اور افادات میں فراغت حاصل کر چکے ہیں اس لئے اب یہاں صرف چند ضروری باتیں ذکر کریں گے۔

تشریح:۔ قولہ۔ المقالة الاولىٰ فى المبادى الكلامية

جب مصنف نے مقدمہ کے بیان سے فراغت حاصل کرلی تو ان مبادی کے بیان کرنے میں مشغول ہوئے جن کی طرف علم اصول فقہ اپنے موجود ہونے میں محتاج ہے اور جن پر اس کے مسائل موقوف ہوتے ہیں پس اس لئے مصنف نے کہا المقالة الاولی فی المبادی الکلامیه خیال رہے کہ اصول فقہ کے مبادی تین ہیں۔(۱) المبادی الکلامیة (۲) المبادی الاحکامیة (۳) المبادی اللغویه۔ ان تینوں میں مصنف کا پہلا مقالہ مبادی کلامیہ کے بیان میں ہے۔ معنی یہ ہے کہ علم اصول فقہ کے لئے علم کلام مبدأ و موقوف علیہ ہے اور علم کلام کا اصول فقہ کے مبادی سے ہونا ظاہر و باہر بھی ہے کیونکہ اصول فقہ میں ادلہ اربعہ سے بحث ہوتی ہے اور ادلہ اربعہ کا تحقق وثبوت علم کلام پر موقوف ہے اس لئے کہ کلام میں اللہ عز شانہ وحدہ لاشریک کی ذات وصفات کا اعتقاد انبیاء ورسل کی نبوت ورسالت پر ایمان اور ان کے دست حق پرست پر معجزات کے اظہار کا ذکر ہوتا ہے پھر ان معجزات میں سب سے اہم واعظم حضرات رسل عظام علیہم الصلوۃ والتسلیم پر کتب الہیہ کا نزول اجلال کا نظریہ ہے، خصوصاً ہمارے اور جملہ مومنین ومومنات بلکہ جمیع انسانیت بلکہ کل کائنات کے رسول نبی آخر الزماں جناب حضرت محمد مصطفی ﷺ پر قرآن حکیم کا نزول اور ان سب سے متعلق عقائد کا ذکر کلام میں ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ کتب کلامیہ میں یہ عقیدہ بالالتزام مسطور ومذکور رہتا ہے کہ قرآن خدا کی کتاب ہے اور یہ کتاب جس ذات گرامی منزلت پر نازل ہوئی ہے وہ اللہ کے رسول ہیں اور ان کی ہر باتیں حدیث ہوتی ہیں وغیرہ لہذا اس سے واضح ہے کہ ادلہ اربعہ میں سے کتاب وسنت کے لئے علم کلام مبادی کی حیثیت رکھتا ہے۔ رہا اجماع وقیاس کا علم کلام پر موقوف ہونا تو وہ بھی ظاہر ہے کہ اجماع وقیاس میں سے اول دونوں کی فرع ہیں پس جب علم کلام کتاب وسنت (اصل) کے لئے موقوف علیہ ہے تو فرع کے لئے بدرجہ اولی موقوف علیہ ہوگا اور قیاس تینوں کی فرع ہے۔

مصنف کا دوسرا مقالہ مبادی احکامیہ کے بیان میں ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ کلام کی طرح ''احکام'' بھی اصول فقہ کے مبادی میں سے ہیں جن پر مسائل اصول موقوف ہوتے ہیں۔ احکام کا مبادی اصول سے ہونا اسطور پر ہے ''احکام کی بحثوں کو اصول فقہ میں استطرادا وتنویعا ذکر کیا جاتا ہے تاکہ اصول فقہ کے انواع وقواعد کی توضیح وتشریح میں سہولت اور آسانی پیدا ہو سکے غرض اصول فقہ کے

قواعد وانواع کی توضیح وتشریح ذکر احکام پر موقوف ہے لہذا اس حیثیت سے احکام بھی مبادی اصول میں ٹھہرے۔ مگر یہ تقریر اس تقدیر پر درست ہو سکتی ہے جب احکام اصول فقہ کے موضوع سے نہ ہوں بلکہ اصول میں اس کا ذکر تبعاً وضمناً ہوتا ہو جیسا کہ مصنف کا مختار ہے۔ لیکن اگر احکام اصول فقہ کے موضوع سے ہوں جیسا کہ صدر الشریعہ وغیرہ کا خیال ہے تو احکام کو مبادی قرار دینا صحیح نہ ہوگا ورنہ مبادی (شی کا خود اپنا مبادی ہونا) لازم آئے گا جو بعینہ توقف الشی علی نفسہ ہے جس کا بطلان اظہر من الشمس ہے پس اس استحالہ سے بچنے کے لئے یا تو یہ قول کیا جائے کہ احکام اصول فقہ کے موضوع سے نہیں ہیں یا پھر یہ تاویل کی جائے کہ احکام بعض مسائل کی طرف نظر کرتے ہوئے مبادی نہیں ہیں وغیرہ۔

تیسرا مقالہ مبادی لغویہ کے بیان میں ہے جس کا مفہوم بہت ظاہر ہے کہ لغات بھی اصول فقہ کے مبادی میں سے ہیں جن پر مسائل اصول موقوف ہیں۔ چنانچہ ادلہ اربعہ سارے کے سارے لغات عربیہ میں مدون ہیں اور لغات عربیہ میں اس کے اصول، متون الفاظ عبارات، صرف واشتقاق اور نحو ومعانی وغیرہ کا بیان ہوتا ہے تا کہ الفاظ وعبارات اور اسکے اعراب کی صحت کے ذریعہ اس کے معانی مقصودہ حاصل کئے جاسکیں لہذا جب تک لغات پر عبور نہ ہوگا، ادلہ اربعہ کے معانی ومفاہیم کو کیونکر سمجھا جاسکتا ہے حاصل یہ کہ ادلہ اربعہ کا کما حقہ سمجھنا لغات کے سمجھنے پر موقوف ہے اس طرح لغات بھی مبادی اصول سے ٹھہرے، الغرض متذکرہ بالا تینوں کلام، احکام اور لغات مصنف کے نزدیک اصول فقہ کے مبادی سے ہیں۔

مبادی اصول میں ایک کو دوسرے پر مقدم کرنے کی وجہ:۔

مبادی ثلٰثہ میں سے علم کلام کو اپنے دونوں اخوین پر اس لئے تقدم حاصل ہے کہ علم کلام اشرف العلوم ہے، چونکہ اس کا موضوع ذات وصفات باری تعالیٰ عز شانہ ہے جو بلاشبہ تمام علوم کے موضوعات سے افضل واشرف ہے حالانکہ علم کلام کی تدوین لغات عربیہ میں اس بات کی متقاضی تھی کہ مبادی لغویہ کو مقدم کیا جائے مگر علم کلام کی شرافت وعظمت نے اس کے لئے جواز تقدم کی راہ فراہم کردی۔ البتہ مبادی احکامیہ کو مبادی لغویہ سے ضرور مؤخر ہونا چاہئے مگر اس فن میں احکام چونکہ مقصود ہوتے ہیں اس لئے اس کی تقدیم کو لغویہ پر ترجیح دیا پس کہا المقالۃ الاولیٰ فی المبادی الکلامیۃ۔

قوله۔ ومنها المنطقية لانهم جعلوه جزءً من الكلام

مصنف نے اپنے قول "ومنها المنطقية" پر حاشیہ آرائی کی ہے اور وہ یہ ہے۔

عبارت حاشیہ:۔ "اشارة الى فع ماوقع فى التحرير حيث قال فيه تسمية مباحث المنطق مبادى كلامية بعيد لاستواء نسبتها الى كل العلوم وجه الدفع أن المتأخرين جعلوا المنطق جزءا من الكلام كماصرح به السيد فى شرح المقاصد فلااستواء" انتهت۔

یعنی قول ومنها المنطقیہ سے اسبات کی رد کی طرف اشارہ ہے جو تحریر میں واقع ہوا چنانچہ صاحب تحریر نے اس میں کہا ہے کہ منطق کے مباحث کو مبادی کلامیہ میں شمار کرنا بعید ہے کیونکہ منطق کی نسبت جملہ علوم کی طرف برابر برابر ہے (اس لئے کہ منطق علم آلی ہے) وجہ رد یہ ہے کہ حضرات متاخرین نے منطق کو کلام کا جز قرار دیا ہے جیسا کہ سید شریف نے شرح مواقف میں اس کی تشریح کی ہے لہذا ہر علم کی طرف اس کی نسبت برابر نہیں۔

عبارت تحریر:۔ صاحب تحریر امام ابن الہمام نے اپنی تصنیف تحریر میں بایں الفاظ تحریر کیا ہے۔

"الثالث المقدمات المنطقية مباحث النظر وتسمية جمع لها مبادى كلامية بعيد بل الكلام فيها كغيره لاستواء نسبتها الى كل العلوم وهوانه لما كان البحث ذاتيا للعلوم وهو الحمل بالدليل وصحته بصحة النظر وفساده به وجب التمييز ليعلم خطاء المطالب وصوابها"

حاصل:۔ شیخ ابن ہمام کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اصولیین کی ایک جماعت کا مباحث نظر کو مبادی کلامیہ سے شمار کرنا حق سے دور ہے، علم کلام میں مباحث نظر سے اسی قدر کلام ہونا چاہئے جتنا علم کلام کے علاوہ دوسرے علوم میں ہوتا ہے چونکہ منطق کی نسبت جملہ علوم کی طرف برابر برابر ہے۔ وجہ استواء یہ ہے کہ جب بحث علوم کے لئے ذاتی ہوتی ہے یعنی اس کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے اور بحث "محمولات کو موضوعات" پر دلیل سے حمل کرنے کا نام ہے اور دلیل کی صحت نظر کی صحت پر اور دلیل کا فساد نظر کے فساد پر مبنی ہے تو نظر صحیح اور نظر فاسد کے درمیان تمیز دینا لازم ہو گیا تا کہ مطالب (دلائل) کے خطاء وصواب کو جانا جا سکے اور یہ تمیز چونکہ منطق ہی سے حاصل ہو سکتی ہے اس لئے علم کلام صواب کو

خطا سے تمیز دینے میں منطق کا محتاج ہوا جس طرح دوسرے علوم منطق کی طرف محتاج ہوتے ہیں الغرض سارے علوم کی طرف منطق کی نسبت برابر ہے پس سارے علوم کو چھوڑ کر صرف اور صرف علم کلام کے لئے منطق کو خاص کر دینا ترجیح بلا مرجح ہے۔

مصنف کا رد: ۔رد کا خلاصہ یہ ہے کہ متقدمین علماء کلام میں صرف اعتقادیات سے بحث کرتے تھے، چونکہ قدماء عقائد کی درستگی، قلب کی صفائی اور خیالات کی پاکیزگی اور اپنے زمانہ میں اختلاف وانتشار کم ہونے کے باعث مباحث منطقیہ، امور عامہ، جواہر واعراض کی بحثوں سے بے نیاز تھے، لیکن جب زمانہ میں فساد ظاہر ہو گیا، علماء کے مابین خلاف واختلاف کا بازار گرم ہو گیا تو حضرات متأخرین علماء حق نے منکرین کے انظار فاسدہ اور افکار کاسدہ کے رد وابطال کے لئے منطق کو علم کلام میں شامل کر دیا بلکہ کلام کا جز قرار دے دیا یہاں تک کہ علم کلام میں منطق کو ایسا مخلوط کر دیا کہ اگر کلام کی بنیاد ادلہ سمعیہ پر نہ ہوتی تو امتیاز مشکل ہو جاتا۔ شرح عقائد نفسی میں ہے۔

''ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا الشريعة فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى أن ادرجوا فيه معظم الطبعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كادلايتميز عن الفلسفة لولااشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين''

یعنی جب فلسفہ یونانیہ سے لغت عربیہ کی طرف منقول ہوا اور اہل اسلام اس میں مشغول ہوئے اور فلاسفہ کی ان باتوں میں رد کا ارادہ کیا جو شریعت کے متصادم تھیں تو انہوں نے کلام کے ساتھ بہت سے فلسفہ کے مسائل کو مخلوط کر دیا تاکہ مقاصد شرع کو ثابت کر سکیں پس اسطرح وہ لوگ اس کے اثبات پر قادر ہو سکے اور یہ سلسلہ جاری رہا یہاں تک کہ انہوں نے اس میں بہت طبعیات والہیات کو داخل کر دیا اور ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے یہاں تک کہ قریب تھا کہ علم کلام فلسفہ سے ممتاز نہیں ہو پاتا اگر وہ سمعیات پر مشتمل نہ ہوتا یہی متأخرین کا کلام ہے۔

چنانچہ اسی لئے متأخرین نے علم کلام کا موضوع ''موجود مطلق'' کو قرار دیا ہے اور اسی کے

اعراض ذاتیہ سے بحث کے درپے ہوئے جسکو عقائد دینیہ کے اثبات میں دخل ہے اور جس طرح استدلال کے لئے مقدمات عقلیہ ضروری ہوتے ہیں اسی طرح ان مطالب کے لئے استدلالات کی کیفیت انتاج کی معرفت بھی ضروری ہے اور وہ بغیر مباحث منطقیہ کے ممکن نہیں، اس لئے ان لوگوں نے منطق کو جزء کلام قرار دیا، نیز منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہے اور معقولات ثانیہ ان عوارض کا نام ہے جو لحاظ ذہن میں موجودات ذہنیہ کو عارض ہوتے ہیں اس اعتبار سے منطق کا موضوع، کلام کے موضوع ''وجود مطلق،، میں داخل ہے الغرض منطق کو کلام کے ساتھ جزئیت کی نسبت ہے جس طرح حکماء کے نزدیک منطق کی نسبت فلسفہ کی طرف ہے اور منطق کو ایسی نسبت جملہ علوم کی طرف نہیں لہٰذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گا۔

متن المسلم: ''النظر هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب لانه مقدمة والواجب، البسيط لايكون كاسباً لانه لايقبل العمل ولامكتسباً لان العارض لايفيدالكنه''

ترجمہ:۔ نظر وہ امور معلومہ کو ترتیب دینا مجہول کو حاصل کرنے کے لئے، واجب ہے اس لئے کہ وہ واجب کا مقدمہ ہے اور بسیط کاسب نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ حرکت عمل کو قبول نہیں کرتا اور نہ مکتسب ہی ہوتا ہے اس لئے کہ عارض کنہ کا فائدہ نہیں دیتا۔

تشریح:۔ مصنف کے نزدیک منطق کلام کا جز ہے اور کلام اصول فقہ کے مبادی میں سے ہے اور مبادی ہونے کا تقاضا یہ ہے کلام کے ساتھ منطق کا بھی ذکر ہونا چاہئے مگر مصنف اپنی کتاب افادات و سلم میں منطق پر سیر حاصل بحث کر چکے ہیں اس لئے اب ان کی ضرورت نہیں البتہ چند ضروری اصطلاحیں جنکا اس علم میں ذکر کرنا ضروری ہے ان کو ذکر کر رہے ہیں اس لئے کہا النظر ہو ترتیب المعقول الخ۔

قوله: النظر هوترتيب المعقول لتحصيل المجهول

نظر لغت میں کئی معنوں میں مستعمل ہے۔ انتظار یعنی آنکھ سے نظر کرنا، رافت رحمت، تفکر، اور اعتبار وغیرہ معانی میں مستعمل ہے۔ مگر یہاں معنی آخر یعنی اعتبار کا معنی مراد ہے۔

نظر کی اصطلاحی تعریف میں بھی علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

(۱) قاضی ابوبکر نے کہا۔

النظر هو الفكر الذى يطلب به من قام به علماً او ظناً كذاذكر الآمدى فى الاحكام یعنی نظر اس فکر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ صاحب فکر علم یا ظن کو حاصل کرے، ایسا ہی آمدی نے احکام میں کہا ہے۔

(۲) ابکار الاحکام میں بایں الفاظ نظر کی تعریف کی گئی ہے۔

النظر عبارة عن التصرف بالعقل فى الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتألف خاص قصداً لتحصيل ماليس حاصلا فى العقل"

یعنی۔ مطلوب کے مناسب امور معلومہ سابقہ یا امور مظنونہ سابقہ میں ایک خاص ترکیبی کیفیت کے ساتھ عقل میں غیر حاصل شی کے حصول کے لئے بذریعہ عقل تصرف کرنے کا نام نظر ہے۔

(۳) علامہ ابن حاجب نے مختصر میں فرمایا۔

النظر الفكر الذى يطلب به علم او ظن انتهى

یعنی نظر ایسی فکر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ علم یا ظن کو طلب کیا جاتا ہے۔

(۴) شرح مختصر قاضی عضد میں ہے۔

النظر هو انتقال النفس فى المعانى بالقصد وذالک قدیکون بطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقدلايكون كذالک کاکثر حديث النفس فلايسمىٰ نظراً وبهذا صرح الامام اى امام الحرمين فى الشامل وقول الامدى مراده أن النظرهو الفكر ثم تفسيره بانه الذى يطلب به ظن او علم بعيد انتهى۔

یعنی نظر نفس کا بالقصد معانی میں منتقل ہونے کا نام ہے اور انتقال نفس کبھی طلب علم کے لئے یا طلب ظن کے لئے ہوتا ہے تو اسکو نظر کہتے ہیں اور کبھی طلب علم یا ظن کے لئے نہیں ہوتا جیسے نفسانی باتیں تو اس کو نظر نہیں کہیں گے۔ چنانچہ امام الحرمین نے شامل میں یہی تصریح کی ہے۔ اور آمدی کا یہ کہنا کہ نظر فکر کو کہتے ہیں اور پھر الذى يطلب به ظن او علم سے اس کی تفسیر بعید ہے۔

(۵) امام ابن الہمام نے تحریر میں نظر کی اس طرح تعریف کی ہے۔

''النظر حركة النفس من المطالب فى الكيف طالبة للمبادى باستعراض الصور اى تكيفها بصورة بصورة لتجد المناسب وهو الوسط فترتبه مع طرفى المطلوب على وجه مستلزم''

یعنی مطالب تصوریہ وتصدیقیہ سے کیف میں نفس ناطقہ کا حرکت کرنا، مبادی کوطلب کر کے بایں طور کہ نفس مبادی کی صورتوں سے یکے بادیگر متکیف ہوتا کہ نفس امر مناسب حاصل کرے اور امر مناسب وہ واسطہ ہے پھر واسطہ کی ترتیب مطلوب کے دونوں طرف کے ساتھ اس طرح ہو کہ مطلوب کو مستلزم ہو۔نظر کہلاتا ہے۔

(۶) مصنف نے سعد الدین تفتازانی کی پیروی کرتے ہوئے نظر کی یہ تعریف کی ہے النظر ترتیب المعقول لتحصیل المجهول، صرف اتنا فرق ہے کہ ترتیب المعقول کے بجائے ملاحظۃ المعقول کہا ہے تاہم دونوں کا مفاد ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ کا امر معلوم کی طرف متوجہ ہونا غیر معلوم کے حصول کے لئے۔

معقول کے وجوہ:۔ امر معلوم کے بجائے معقول کہنے کی کئی حکمتیں ہیں۔ایک وجہ یہ ہے کہ معلوم لفظ مشترک ہے اور مقام تعریف میں لفظ مشترک کے استعمال سے احتراز چاہئے۔

(۲) معقول کہکر اشارہ اور تنبیہ کرنا ہے اسبات پر کہ نظر وفکر معقولات یعنی امور کلیہ میں جاری ہوتی ہے جس کا ظرف عروض ذہن ہے امور جزئیہ میں نہیں کیونکہ جزئی کاسب ومکتسب نہیں ہوتی۔

(۳) رعایت سجع کی وجہ سے معقول لایا تاکہ بعد کو آنے والا لفظ ''مجہول کے آخری حرف کی رعایت ملحوظ رہے۔

یادرہے کہ نظر کی یہ تعریف متاخرین کے مذہب مختار پر ہے جس کے لئے حرکت ثانیہ لازم ہے، یعنی مبادی سے مطالب کی حرکت۔ چنانچہ سید محقق شریف نے شرح مواقف میں کہا ہے کہ جب ہمارے ذہن میں امر تصوری یا تصدیقی کا کچھ شعور پیدا ہو پھر اس کو ہم کامل طور پر حاصل کرنا چاہیں تو اس کے لئے پہلے ضروری ہے کہ خزانہ ذہن میں محفوظ معلومات میں سے ایک معلوم دوسرے معلوم کی طرف حرکت کرے تاکہ اس مطلوب کے مناسب معلومات کو پاسکے اور یہی مبادی ہے پھر با یگر ذہن

ان مبادی میں حرکت کرے اور ان مبادی کو ایسی مخصوص ترتیب کے ساتھ مرتب کرے کہ وہ ترتیب اس مطلوب تک پہونچا دے جس کو حاصل کرنا چاہتے ہیں پس نظر میں دو حرکت ہوتی ہے حاصل یہ کہ اس نظر کی حقیقت جو معلوم و مجہول کے درمیان متوسط ہے مبادی کو ترتیب دیکر مجہولات کو حاصل کرنا ہے۔ جس کے لئے مرکب ثانیہ لازم ہے جو کیفیات نفسانیہ میں حرکت کے قبیل سے ہے۔ چنانچہ اس وجہ سے مصنف نے لفظ ملاحظہ نہ کہکر "ترتیب" کہا کہ ترتیب کے لئے تکرار لازم ہے۔ جس سے حرکت ثانیہ کا لزوم ثابت ہوتا ہے۔

قوله۔ النظر..........واجب لانه مقدمة الواجب"

یعنی یہ نظر واجب ہے اس لئے کہ یہ واجب قطعی یعنی ایمان باللہ و دیگر احکام واجبہ کا موقوف علیہ ہے اور واجب کا موقوف علیہ واجب ہوتا ہے اس لئے نظر واجب ہے لانہ مقدمۃ الواجب سے اسی مفہوم کی طرف اشارہ ہے۔ عبارت مصنف میں پہلے واجب سے مراد اس کا معنی مشہور یعنی وجوب فقہی ہے اور دوسرے الواجب سے مراد واجب قطعی، یعنی معرفۃ الہیہ ہے۔ اور مقدمہ سے موقوف علیہ مراد ہے۔

وجوب نظر کے سلسلہ میں اہلسنت و معتزلہ کا اجماع و اتفاق ہے مگر اختلاف اس میں ہے کہ وجوب نظر شرعی ہے یا عقلی، معتزلہ اس کو عقلی مانتے ہیں جب کہ علمائے حق کے نزدیک سمعی ہے صحیح یہ ہے کہ یہ عقلی ہے یعنی جملہ مسلمانوں بلکہ تمام امتوں کے اتفاق و اجماع سے معرفت الہیہ کا وجوب عقلاً ثابت ہے اور معرفت چونکہ نظر ہی سے حاصل ہو سکتی ہے لہذا نظر بھی عقلاً واجب ہوگا۔ دوسرا مسلک اسباب میں یہ ہے کہ وجوب نظر ان ظواہر آیات و حدیث سے ثابت ہے جو وجوب نظر پر دلالت کرتی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد انظر واماذافی السموات والارض........اور جیسے انظروا الی آثار رحمة الله کیف یحیی الارض بعد موتها. طریق استدلال یہ ہے ان آیات میں صیغہ امر آیا ہے جس کا ظاہر وجوب ہے اور جب ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنهار لآیات لاولی الالباب نازل ہوئی تو حضور علیہ الصلوۃ والسلام نے ارشاد فرمایا ویل لمن لاکها ای مضغها بین لحیته و لم یتفکر، بے شک دلائل معرفت میں ترک تفکر کے باعث وعید آئی جس کا ظاہر یہ ہے کہ نظر شرعاً واجب ہے واجب کیونکہ وعید ترک واجب پر ہی ہوتی ہے۔

وجوب عقلی ماننے والوں نے مسلک مذکور کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ آیات متلوہ گو کہ قطعی الثبوت ہیں لیکن وجوب پر اس کی دلالت ظنی ہے اس لئے ایسا ہو سکتا ہے کہ امر وجوب کے لئے نہ ہو اور حدیث کی دلالت وجوب پر اگر چہ قطعی الدلالۃ ہے لیکن بنفسہ حدیث ظنی الثبوت ہے کہ خبر واحد ہے اسی وجہ سے مصنف نے وجوب نظر کو دلائل سمعیہ سے نہ ثابت کر کے دلیل عقلی قطعی سے ثابت کیا اور کہا لانہ مقدمۃ الواجب و کل ما یتوقف علیہ الواجب فھو واجب''

قولہ: البسیط لایکون کاسباً لانہ لایقبل العمل۔

بسیط وہ مفہوم ہے جس میں اصلاً جز نہ ہو پس بسیط کاسب نہیں ہو سکتا یعنی مفہوم بسیط سے کسی شی مفرد و مرکب کی معرفت نہیں ہو سکتی کیونکہ کسب کے لئے اول فرصت میں امور معلومہ کی ترتیب ضروری ہے اور ترتیب تعدد و تکثر کا متقاضی ہے حالانکہ بسیط میں کثرت نہیں ہوتی لہذا اس میں نظر ممکن نہیں، اسی مفہوم کی طرف ماتن نے اپنے قول لایقبل العمل سے اشارہ کیا ہے۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ بسیط کے کاسب ہونے کے امتناع کا قول حد نظر میں قید ترتیب کے لحاظ پر موقوف ہے جیسا کہ ماتن نے کہا ہے کہ بسیط کاسب نہیں ہوتا، کسب سے مراد وہ کسب ہے جو علوم میں معتبر ہے چونکہ بسیط اس عمل ترتیب کو قبول نہیں کرتا جس کی منطق میں ضرورت ہوتی ہے... عدم کسب سے یہ مراد نہیں ہے کہ بسیط بالکلیہ کسب کرتا ہی نہیں چنانچہ شیخ ابو علی سینا سے منقول ہوا کہ تعریف مفرد سے نادر و ناقص ہے...... البتہ جس نے نظر کی تعریف میں قید ترتیب کا لحاظ نہیں کیا بلکہ نظر کی تعریف ''ملاحظۃ المعقول'' سے کیا جیسے صاحب تہذیب علامہ تفتازانی وغیرہ تو ان کے نزدیک بسیط بالیقین کاسب ہوگا کیونکہ نظر کی تعریف میں قید ترتیب ملحوظ و معتبر نہیں ہے بلکہ ملاحظہ نفس کافی ہے اس لئے کہ بر بنائے این نظر، اس معنی بسیط کی طرف متوجہ ہونے کا نام ہے جو ذہن میں حاصل ہے چنانچہ شارح مواقف نے کہا کہ معانی مفردہ سے تعریف عقلا جائز ہے پس اس وقت مطلوب سے مبدأ تک حرکت واحدہ پائی جائیگی پھر یہ مطلوب بغیر اس حرکت ثانیہ کے ذہن میں حاصل ہو جائے گا جس کے لئے ترتیب کا پایا جانا ضروری ہے تاہم معانی مفردہ سے تعریف معانی مرکبہ سے تعریف کی طرح منضبط نہ نہیں ہوگی اور نہ ہی اس کو فن وصناعت میں زیادہ دخل ہی ہے اس لئے علماء نے معانی مفردہ سے

تعریف کی طرف التفات نہیں کیا اور تعریف کو معانی مرکبہ کے ساتھ خاص کر دیا کہ یہی کسب علوم میں معتبر ہے۔

خلاصہ یہ کہ بسیط کے سب ہونے نہ ہونے میں اختلاف لفظی ہے پس جس نے نظر کی تعریف میں دو حرکتیں لازم قرار دی ہیں ان کے نزدیک بلاشبہ ترتیب حرکت ثانیہ کے لوازم میں سے ہوگی لہذا وہ جس میں صرف حرکت واحدہ پائی جائیگی کاسب نہ ہوگا، اس کے برعکس جنہوں نے نظر میں حرکت واحدہ پر اکتفا کیا تو ان کے نزدیک بلاشبہ مجہول کے حاصل ہونے کے لئے حرکت ثانیہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے جس کے لئے ترتیب لازم ہے بلکہ ذہن میں مطلوب کے مناسب امر موجود کا لحاظ کرنا حصول مطلوب کے لئے کافی ہے مگر یہ بات پوشیدہ نہیں کہ لفظی اختلاف شان عقلاء سے بعید ہے۔ کیونکہ اس پر کوئی ثمرہ مرتب نہیں ہوتا غالباً اسی تفصیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے۔

''وقول شارح المواقف ان من جوز التعريف بالمعانى البسيطة فله أن يقول أن المعانى البسيطة قدلاتكون ملحوظة قصداً فاذا استحضرت ولوحظت قصداً افادت العلم بالمهية وان كان ذالك نادراً''

شارح مواقف کے قول پر مصنف نے متعدد وجوہ سے اعتراض کرتے ہوئے کہا۔

مكابرة مردودة فان ملاحظة الماهية لا تُسَمّٰى كسباً بالاتفاق والالكان التعريف اللفظى تعريفا حقيقياً وكان تذكر النظر مفيداً لعلم جديد الى غير ذالك من المفاسد اللازمة وأن الماهية المعلومة من اللوازم البينة للمعنى البسيط وان كان اللزوم بعد استحضاره فتدبر انتهت۔

عبارت حاشیہ فان ملاحظۃ الماھیۃ الخ سے قول شارح مواقف پر پہلا اعتراض وارد ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ملاحظہ کو بالاتفاق ''کسب'' نہیں کہا جاتا کیونکہ اگر ملاحظہ کسب کے ہم معنی ہوتو تعریف لفظی کا تعریف حقیقی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ تعریف لفظی میں حقیقی کی طرح ملاحظہ کا وجود ہوتا ہے۔ پھر اگر نظر میں ملاحظہ معتبر ہوتو لازم آئے گا کہ جب جب نظر کو ذکر کیا جائے تو ہر مرتبہ حد جدید

یا علم جدید حاصل ہو کیونکہ ہر مرتبہ تذکر نظر میں قصداً ''ملاحظہ'' پایا جاتا ہے۔ عبارت حاشیہ و أن المهية المعلومة سے قول شارح مواقف پر ایک دوسرا اعتراض ہے۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر چہ معنی بسیط کا استحضار وملاحظہ ممکن ہے اور ان سے ماہیت معلومہ حاصل ہے تاہم اس استحضار وملاحظہ معنی بسیط کو کسب نہیں کہتے اس لئے کہ ماہیت معلومہ معنی بسیط کے لوازم بینہ میں سے ہے اور یہ ظاہر و بدیہی کہ شئ کے لوازم مکتسب نہیں ہوتے گو کہ معنی بسیط کے استحضار کے بعد ہی حاصل ہوا ہو۔ خلاصہ یہ کہ معنی بسیط کا تصور اس کے لوازم بینہ کے تصور کو مستلزم ہے اور لوازم کسب سے حاصل نہیں ہوتے۔

اس لئے ملاحظہ سے نظر کی تعریف مردود ہے صحیح یہ ہے کہ نظر کی تعریف ترتیب سے کیا جائے جو دو حرکتوں کو مستلزم ہے اس صورت میں بسیط حداً ورسماً کاسب نہیں ہوسکتا۔

وقوله۔ ولامكتسباً لان العارض لايفيد الكنه

یعنی بسیط جس طرح کاسب نہیں ہوسکتا مکتسب بھی نہیں ہوسکتا معنی یہ ہے کہ امر بسیط کی معرفت بھی حاصل نہیں ہوسکتی کیونکہ اگر بسیط کی معرفت حاصل ہو تو اس کی معرفت بسیط ہی کے ذریعہ ہوگی یا کسی مرکب کے ذریعہ سے ہوگی شق اول یعنی بسیط کی معرفت کا بسیط سے ہونا باطل ہے جیسا گذرا کہ بسیط کاسب نہیں ہوسکتا۔ اور شق دوم یعنی بسیط کی معرفت مرکب سے ہونا بھی باطل ہے وہ اسطرح کہ اس کاسب مرکب کی ترکیب ذاتیات سے ہوگی یا عرضیات سے یا پھر ذاتی وعرضی دونوں سے ہر سہ صورت باطل ہے وجہ اول (ذاتیات سے مرکب ہو) کا بطلان بدیہی ہے اس لئے کہ کلام امر بسیط میں ہے پس اگر کاسب مرکب ہو جائے گا تو ''مکتسب بسیط'' بسیط نہ رہ جائے گا بلکہ مرکب ہو جائے گا اور وجہ دوم (عرضیات سے مرکب ہونا) بھی باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں علم بالکنہ کا فائدہ نہ دیے گا کہ عرضیات سے علم بالحقیقۃ حاصل نہیں ہوتا۔ رہے وجہ سوم (ذاتی وعرضی سے مرکب ہو) تو اس کا بطلان بھی ظاہر ہے اس لئے کہ ذاتی وعرضی کا مجموعہ عرضی ہوتا ہے جس طرح داخل وخارج کا مجموعہ خارج ہوتا ہے کہ نتیجہ ادون کے تابع ہوتا ہے پس وجہ سوم مآل کے اعتبار سے وجہ دوم کی طرف راجع ہے چنانچہ جس طرح وجہ دوم یعنی عرضیات سے علم بالکنہ حاصل نہیں ہوسکتا بعینہ اس طرح وجہ سوم یعنی ذاتی

وعرضی کے مجموعہ سے بھی علم بالکنہ حاصل نہیں کیا جاسکتا آخری دونوں شق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ماتن نے کہالان العارض لایفید الکنہ۔

متن المسلم:۔ ''الماهية المطلقة موجودة والالكان لكل قطرة من الماء حقيقة على حدة وقد تقرر تماثل الجواهر، وفيه مافيه، اقول على طور الحكمة لانه لوكان الجزء حقافليكن قائمة كل ضلع منها جز أن فالوتر لايكون ثلثة بالحمارى ولااثنين بالعروس بل بينهما فبطل الجز فثبت الاتصال فلزم الاتحاد حقيقة لان المتبائنين لايتصلان بل يتماسان كماقال ابن سينا فافهم ان هذا السانح عزيز''

ترجمه:۔ ماہیت مطلقہ موجود ہے ورنہ پانی کے ہر ہر قطرہ کی الگ الگ حقیقت ہوجائیگی حالانکہ جواہر کا تماثل ثابت ہو چکا ہے اور اس میں وہ ہے جو ہے۔ میں نظریہ حکمت کے پیش نظر کہتا ہوں کہ ''اگر جزءالذی لایتجزی ثابت وحق ہوتو ایک ایسا زاویہ قائمہ ہونا چاہئے جس کا ہر ضلع دو جزء کا ہوتو اس زاویہ قائمہ کا وتر تین جزء کا نہیں ہوسکتا شکل حماری کی رو سے، اور دو جز کا بھی نہیں ہوگا شکل عروسی کی رو سے بلکہ وتر تین اور دو کے درمیان ہوگا پس اس سے جزءالذی لایتجزی کا بطلان ثابت ہوتا ہے اور جب جزء باطل ہوگیا تو اتصال ثابت ہوگیا اور اجزاء کا حقیقت واحدہ میں متحد ہونا لازم آیا کیونکہ حقیقت متبائنہ باہم متصل نہیں ہوتے بلکہ دونوں کے درمیان صرف تماس ہوتا ہے جیسا کہ ابن سینا نے کہا ہے اس لئے سمجھو بے شک دلیل کی یہ تقریر بہت عمدہ ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف ایک معرکۃ الآراء مسئلہ کلامیہ شروع کرنے جارہے ہیں جو بڑا نزاعی اور حکماء و متکلمین کے درمیان ہمیشہ سے مختلف فیہ رہا ہے اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔ جسکو ماتن نے اپنے قول ''الماهية المطلقة'' سے بیان کیا ہے۔

قوله۔ الماهية المطلقة موجودة

ماہیت کے تین اعتبارات ہیں،

(۱) الماهية بالعوارض، یعنی ماہیت کا اس کے عوارض سمیت اعتبار، جس کو ماہیت مخلوطہ اور ماہیت بشرط شی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۲) الماهیۃ المجردۃ عن العوارض، یعنی ماہیت کا اس کے عوارض سے خالی وعاری ہو کر اعتبار جس کو ماہیت مجردہ اور ماہیت بشرط لاشئ'' سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۳) الماهیۃ من حیث ھی ھی، یعنی ماہیت کا عوارض کی مقارنت یا عوارض کے تجرد ہر دو سے صرف نظر کر کے اعتبار، جس کو ماہیت مطلقہ، ماہیت بلاشرط شئ سے تعبیر کرتے ہیں۔

مندرجہ بالا تینوں اعتبارات میں سے ماہیت باعتبار اول (ماہیت مخلوطہ) بالاتفاق خارج میں موجود ہے۔ اور ماہیت باعتبار ثانی (ماہیت مجردہ) بالاتفاق خارج میں نہیں پائی جاتی۔ رہے ماہیت باعتبار ثالث (ماہیت مطلقہ) تو اسکے موجود ہونے نہ ہونے میں مناطقہ کا اختلاف ہے۔ جسکو وہ حضرات کلی طبعی سے بھی یاد کرتے ہیں۔

محققین مناطقہ ماہیت مطلقہ کو خارج میں موجود مانتے ہیں اور ماتن کا بھی یہی نظریہ ہے اس لئے کہا ''الماهیۃ المطلقۃ موجودۃ''

مصنف کا دعویٰ یہ ہے کہ ماہیت مطلقہ، یا ماھیت بلاشرط شئ بعینہ اشخاص کے وجود کے ساتھ موجود ہے بایں طور کہ اس ماہیت پر شی کا تشخص عارض ہوتا ہے اور ماہیت تشخص کا معروض ہو کر پائی جاتی ہے البتہ اس ماہیت پر تشخصات کثیرہ عارض ہوتے ہیں تو ماہیت اشخاص متعددہ ہو جاتی ہے اور وجودات متکثرہ کے ساتھ پائی جاتی ہے، الغرض خارج میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں ایک حقیقت مطلقہ، اور دوسرے اشخاص یعنی وہ حقیقت جو تشخصات متعددہ کا معروض ہوتی ہے تاہم دونوں وجود خارجی کے اعتبار سے متحد ہوتے ہیں البتہ ان دونوں میں سے ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر لحاظ ذہن میں دو اعتبار سے ہوسکتا ہے۔ چنانچہ جب اس حقیقت کو ظرف میں اشخاص سے قطع نظر کر کے تعقل کیا جائے تو یہی حقیقت، کلیت، اشتراک، اور عموم واطلاق وغیرھا اوصاف سے ذھناً متصف ہوتی ہے اس لئے کہ کہ ان اوصاف کے ساتھ جو ماھیت متصف ہوتی ہے اس کا ظرف عروض واتصاف خاص وجود ذہنی ہے کیونکہ ماہیت ان اوصاف کے ساتھ خارج میں متصف نہیں ہوسکتی، چونکہ وجود خارجی تشخص کا مساوق وملازم ہوتا ہے اور مساوقیت تشخص ان اوصاف کے منافی ومبائن ہے چنانچہ کلیت، اشتراک اور عموم واطلاق وغیرہ اوصاف اور تشخص کے مابین منافات ظاہر ہے یہ مصنف اور ان کے ہم خیال علماء کا نظریہ ہے۔

اس کے برعکس کچھ علماء فن کا یہ نظریہ ہے کہ ماہیت مطلقہ خارج میں نہیں پائی جاتی، خارج میں صرف اور صرف اشخاص موجود ہوتے ہیں جس کو ہویت بسیطہ کہتے ہیں جن سے طبائع کلیہ عقلاً منتزع کئے جاتے ہیں اور یہ ھویات بسیطہ بذات خود متمیز و متشخص ہوتے ہیں چونکہ تشخصات بسیطہ ان ذوات بسیطہ سے عبارت ہے جو کسی ایسی ایک حقیقت میں مشترک نہ ہوں جو حقیقت کہ تشخصات کثیر تا معروض ہو مصنف اس خیال کو غلط قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں ''والالکان لکل قطرة من الماء حقیقة علیحدة، یعنی اگر ماہیت مطلقہ خارج میں موجود نہ ہوگی تو پانی کے ہر ہر قطرہ کے لئے علیحدہ، علیحدہ حقیقت ہوجائے گی اور تالی باطل ہے کیونکہ جواہر کا تماثل اور حقیقت میں متحد ہونا ثابت شدہ امر ہے پس تماثل جواہر اسی تقدیر پر ممکن ہے جب خارج میں ماہیت مطلقہ کا وجود مانا جائے۔

دلیل کا خلاصہ:۔ ماہیت مطلقہ کے موجود ہونے پر مصنف کی اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جسم بسیط جیسے ''پانی'' کے افراد بلاشبہ خارج میں موجود ہیں اب سوال یہ ہے کہ پانی کے ان افراد کے درمیان کوئی حقیقت مشترکہ پائی جاتی ہے یا نہیں، بصورت اثبات حقیقت مطلقہ کا وجود ثابت ہے۔ اور بصورت نفی سوال یہ ہے کہ پانی کے جملہ افراد میں سے ہر ہر فرد میں ھیولیٰ، صورت جسمیہ اور پانی کی صورت نوعیہ موجود ہوگی یا نہیں، اگر موجود ہوگی تو افراد ماء کے ہر فرد میں حقیقت ماء کا وجود ہوگا اس لئے کہ حقیقت عبارت ہے اس جسم سے جو ھیولیٰ، صورت جسمیہ اور نوعیہ سے مرکب ہو۔ اور اگر پانی کے افراد میں سے کسی فرد میں ھیوئی صورت جسمیہ ونوعیہ نہیں پائی جارہی ہے تو اس وقت لازم آئے گا کہ افراد ماء کا کوئی فرد قابل قسمت، مصحح لفرض ابعاد ثلثہ نہ ہوگا اور نہ ہی آثار خارجیہ کا قابل ہوگا کہ صورت جسمیہ ونوعیہ کالعدم فرض کرلیا گیا، واللازم صریح البطلان فالملزوم مثلہ۔

دلیل کی دوسری تقریر:۔ بھی کی جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ بلاشبہ قطرات ماء خارج میں موجود ہیں پس ان قطرات میں سے ہر قطرہ یا تو ماہیت و تشخص دونوں پر مشتمل ہوگا یا صرف تشخص پر مشتمل ہوگا بر تقدیر اول مطلوب ثابت، اور بر تقدیر ثانی جہاں یہ لازم آتا ہے کہ ما بہ الاشتراک کے بغیر ما بہ الامتیاز موجود ہے وہیں یہ پانی کے ہر قطرہ کا آپس میں ایک دوسرے کے مباین ہونا لازم آئے گا اسلئے کہ تشخصات بذاتہا متبائن ہوتے ہیں جبکہ پانی کے ہر قطرہ کا ایک دوسرے کے مبائن ہونا ظاہر

البطلان ہے کہ جواہر کا تماثل واتحاد ثابت شدہ اور امر محقق ہے۔

قوله:۔فيه مافيه۔

دلیل مذکور کے ضعف کی طرف اشارہ ہے چنانچہ مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے۔''فيه مافيه'' فيه اشارة الى انه يجوز ان يكون معنى التماثل عند النافين هو الاشتراك فى اخص وصف من الاوصاف اللازمة المنتزعة لاالاتحاد فى الحقيقة المتحصلة ولوسلم فيجوز أن القول بالتماثل متفرعاً على القول بوجود الماهية المطلقة فاثباته يكون دوراً'' انتهت۔

ایراد کا حاصل یہ ہے ''تسلیم ہے کہ جواہر میں تماثل ثابت ہے لیکن تماثل جواہر سے اتحاد فی الحقیقۃ ثابت نہیں ہونا کیونکہ ماھیت مطلقہ کی نفی کرنے والوں کے نزدیک تماثل جواہر سے جواہر کے افراد کا اس کے اوصاف منتزعہ میں سے کسی وصف خاص میں اشتراک وتماثل مراد ہے اور تماثل فیما بین الوصف تباین حقائق کے منافی نہیں، چنانچہ ایسا ہوسکتا کہ حقائق متبائن ہوں مگر کسی وصف خاص میں اشتراک وتماثل ہو اور اگر تسلیم ہی کر لیتے ہیں کہ تماثل جواہر سے اتحاد فی الحقیقۃ ہی مراد ہے پھر بھی دلیل باطل ہوئی جاتی ہے اس لئے کہ قول ثبوت تماثل، ماھیت مطلقہ کے وجود کے قول پر متفرع ہے پس جب تک ماھیت مطلقہ خارج میں نہ پالی جائیگی اس وقت تک تماثل متحقق نہیں ہوسکتا غرض تحقق تماثل، ماھیت مطلقہ کے وجود پر موقوف ہے پھر اگر ماھیت مطلقہ کا اثبات بھی تماثل ہی سے ہوتو دور کو مستلزم ہے کہ اس صورت میں تماثل موقوف علیہ ہوا جب کہ وہ موقوف تھا اور یہ توقف الشی علی نفسہ ہے۔ یا یہ کہ تماثل جواہر کا اثبات بعینہ ماھیت مطلقہ کا اثبات ہے اور یہ اثبات الشی علی نفسہ ہے جو دور ہے اور دور محال اور جو مستلزم محال وہ بھی محال لہذا تماثل جواہر کا قول محال ہوگیا۔

قوله۔ ''اقول على طورالحكمة لانه لوكان الجزء حقا'' الخ

خارج میں ماھیت مطلقہ کے وجود پر جو دلیل دی گئی ہے اس دلیل کی صحت چونکہ تماثل جواہر کے ثبوت پر موقوف تھی، اور تماثل جواہر سے خواہ اتحاد فی الحقیقۃ مراد لیں خواہ اشتراک فی الاوصاف، ہے دو تقدیر دلیل مذکور سے ماھیت مطلقہ کا ثبوت فراہم نہیں ہو پاتا ہے۔

اس لئے مصنف ماھیت مطلقہ کے موجود ہونے پر تماثل جواہر ثابت کرتے ہوئے۔ ایک ایسی

دلیل ذکر کرتے ہیں جو محل نظر نہیں پس کہا ''اقول علی طور الحکمۃ''۔

''علی طور الحکمۃ سے اشارہ ہے کہ یہ دلیل شریعت اسلامیہ سے متصادم ہے اس لئے میرا یہ نظریہ نہیں ہے میری گفتگو کا مدار طرز فلسفیانہ پر قائم ہے۔

مصنف کی ذکر کردہ دلیل کو سمجھنے کے لئے چند قابل لحاظ امور کا ذہن نشین کرنا ضروری ہے تا کہ دلیل کے فہم وافہام میں آسانی پیدا ہو۔

قابل لحاظ امور:۔

(۱) متن میں ''الجزء'' سے مراد جزء الذی لایتجزیٰ ہے

(۲) جزء الذی لایتجزی اس کو کہتے ہیں جو اصلاً انقسام وتجزی کو نہ قبول کرے، قطع وکسر سے نہ وہم وفرض سے۔ اس سے جسم کی ترکیب ہوتی ہے، متکلمین کے نزدیک جزء الذی لایتجزی حق وثابت ہے اور فلاسفہ وحکماء اس کو باطل مانتے ہیں اور ان کے یہاں جسم ھیولی وصورت سے مرکب ہوتا ہے۔

(۳) زاویہ قائمہ:۔ خط عمودی پر ایک خط مستقیم کھینچنے سے زاویہ قائمہ بنتا ہے جدید ریاضی قاعدہ کے بموجب وہ ۹۰/ڈگری کا ہوتا ہے اس کی شکل یہ ہے۔

(۴) وتر:۔ مثلث کا تیسرا خط جو مثلث کے دونوں ضلعوں سے ملتا ہے وتر کہلاتا ہے اور مثلث کے ہر خط کو ضلع کہتے ہیں اس کی شکل یہ ہے۔

اگر اس ہر ضلع دو جزء کا فرض کرینگے تو لیکن اس کے دونوں ضلع ملکر چار کے بجا۔ تین جزء کے ہونگے اس لئے کہ جزء واحد میں دو ضلع مشترک رہتا ہے۔

شکل حماری:۔ کتاب اقلیدس کے مقالہ اولی کی بیسویں شکل ہے جس کا دعویٰ یہ ہے کہ مثلث کے دو ضلعے ملکر مثلث کے تیسرے ضلع سے بڑے ہوئے ہونگے۔ مثلا ایک ضلع اگر دو جز کا ہے تو دو ضلع ملکر تیسرے سے بڑے ہونگے یعنی تین جزء کے ہونگے پس وتر جو مثلث کا تیسرا خط ہے ان دونوں کا مجموعہ تین اجزاء سے چھوٹا ہوگا۔ ورنہ حماری کا دعویٰ باطل ہوجائے گا۔

شکل عروسی:۔ کتاب اقلیدس کے مقالہ اولی کی سینتالیسویں شکل ہے جس کا دعویٰ ہے کہ ہر مثلث قائمۃ الزاویہ کے وتر کا مربع، زاویہ قائمہ کے دو ضلع کے دو مربع کے مساوی ہوگا جس کا حاصل یہ ہے کہ

قائمہ کے وتر کا مربع اس کے دونوں ضلعوں کے مربع کے مجموعہ کے برابر ہوگا۔ اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ اس کا ہر ضلع دو جزء کا ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وتر دو جزء سے بڑا ہو گا ورنہ عروسی کا دعویٰ باطل ہو جائے گا۔

حاصل دلیل:۔ یہ ہے کہ تماثل جواہر ثابت ہے پس جزء الذی لایتجزی باطل ہے کیونکہ جزء الذی لایتجزی اگر باطل نہ ہو بلکہ موجود ثابت ہو جیسا کہ متکلمین کہتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ ایک زاویہ قائمہ فرض کیا جائے جس کا ہر ضلع دو جز کا ہوگا اور دونوں ضلعوں کا مجموعہ تین اجزاء کے ہوں گے کیونکہ جز واحد دونوں ضلعوں میں مشترک ہے لہذا زاویہ قائمہ کا وتر تین جز کا نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ شکل حماری کا دعویٰ یہ ہے کہ مثلث کے دو ضلع کا مجموعہ وتر سے بڑا ہوتا ہے، پس جب دونوں ضلع کا مجموعہ تین اجزاء کے ہوئے تو ظاہر ہے کہ وتر تین اجزاء سے کم کا ہوگا ورنہ حماری کا دعویٰ مسلمہ باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح وتر دو جز کا بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ شکل عروسی کا دعویٰ یہ ہے کہ زاویہ قائمہ والے مثلث کا وتر کا مربع مثلث کے ہر ایک ضلع کے مربع سے بڑا ہوتا ہے، چونکہ مثلث کا ہر ضلع دو جز کا ہے اور اس کا مربع چار ہے تو ظاہر کہ وتر دو جز سے بڑا ہوگا تا کہ اس کا مربع ہر ضلع کے مربع سے بڑا ہو ورنہ شکل عروسی کا دعویٰ مسلمہ باطل ہو جائے گا، الغرض مثلث کا وتر تین جزء کا ہوا نہ دو جز کا بلکہ تین اور دو کے درمیان ہوا لہذا انقسام ہو گیا جزئیت باطل ہوگئی اور جب جزئیت باطل ٹھہری تو اتصال ثابت ہو گیا کہ جسم جوہر متصل ممتد پر مشتمل ہوتا ہے جس کو صورت جسمیہ کہتے ہیں، پھر یہی جسم ممتد متصل ان اجزاء کی طرف منقسم ہوتا ہے جو آپس میں متماثل اور حقیقت میں متحد ہوتے ہیں پس اجزائے جسم من حیث الحقیقۃ متحد ہوئے کیونکہ دو متباین حقیقت جیسے عناصر اربعہ باہم متصل نہیں ہوتے بلکہ زیادہ سے زیادہ مماس ہوتے ہیں جیسا کہ ابن سینا نے کہا ہے۔

اور جب زیر بحث مسئلہ میں اجزاء مماس نہیں ہیں بلکہ متصل ہیں تو تماثل جواہر ثابت ہوا پھر جب تماثل ہو گیا تو ماھیت مطلقہ کا وجود خارجی بھی ثابت ہو گیا کہ ماھیت مطلقہ کا ثبوت تماثل جواہر پر موقوف تھا۔ اس مفہوم کو مصنف نے ایک طویل حاشیہ میں بیان کیا ہے۔

”توضیحه أن الجز الذی لایتجزی لو کان حقا فلیفرض قائمة کل خط

منها جزأن فالمجموع ثلثة لان الجزء الواحد مشترک بین الخطین وح نقول أن الوتر هو الخط الواصل بین الخطین لایکون مرکبا من ثلثة اجزاء بالشکل الحماری لان دعواه أن مجموع الضلعین من المثلث ای ضلعین کانا اعظم من الثالث فههنا حصل بالوتر مثلث فکل ضلعین من القائمة یجب أن یکون اقل من الثالث وقد فرض أن الضلعین ثلثة اجزاء فلو کان الوتر ایضا ثلثة اجزاء لزم المساوات وذالک باطل فح یجب ان یکون اقل من ثلثة.........ولایکون ایضامرکباً من جزئین بالشکل العروسی لانه قد ثبت به أن وترالقائمة ازید من کل واحد من الضلعین وقد فرض أن کل من الضلعین مرکب من جزئین فلو کان الوتر ایضاً کذالک لزم المساوات وذالک باطل فح یجب ان یکون اقل من مجموع الجزئین فلایجوز أن یکون الوتر ثلثة اجزاء ولااثنین بل یجب ان یکون بین الثلاثة والاثنین فیلزم الانقسام لانه وجد الاقل من الجزء فبطل کونه جزء الذی لایتجزیٰ"انتهت۔

متن المسلم:۔"المعرف مامنع الوالج من الخروج والخارج من الولوج فیجب الطرد والعکس وجمیع الایرادات علی التعریف دعاوی ویکفی فی جوابها المنع وهو حقیقی ان کان بالذاتیات ورسمی ان کان باللازم ولفظی بلفظ اظهر مرادف وقد أجیز بالاعم، والذاتی مافهمه فی فهم الذات وقیل مالایعلل وینقض بالامکان اذلاامکان بالغیر"

ترجمہ:۔معرف وہ ہے جو داخل کو خارج ہونے سے اور خارج کو داخل ہونے سے روک دے اس لئے معرف کا جامع ومانع ہونا ضروری ہے۔اور تمام اعتراضات جو تعریف پر کئے جاتے ہیں دعاوی ہیں ان کے جواب میں "لا" کہنا کافی ہے۔اور وہ حقیقی ہے اگر تعریف ذاتیات سے ہو اور رسمی ہے اگر لازم کے ذریعہ سے ہو۔اور تعریف لفظی کہلاتی ہے اگر اس سے زیادہ مشہور واضح اور مرادف لفظ سے ہو۔اور تعریف لفظی کی عام سے بھی اجازت دی گئی ہے۔اور ذاتی وہ چیز ہے جسکا سمجھنا ذات کے سمجھنے پر موتوف ہو اور کہا گیا ہے کہ ذاتی وہ ہے جو غیر معلل ہو (یعنی ذاتی وہ جس کا ثبوت

ذات کے لئے سوائے علت ذات کے کسی علت سے نہ لیکن اس تعریف پر امکان سے نقض وارد ہوتا ہے اس لئے کہ امکان کا ثبوت ممکن کے لئے بواسطہ غیر (علت) نہیں ہے"

تمہید:۔ جب مصنف نظر کی تعریف اور وجوب نظر کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب وہ کیا اس طریق کے بیان کرنے کا جس میں نظر واقع ہوتی ہے، چنانچہ یہ معلوم ہے کہ علم تصور ہوگا یا تصدیق اور ان دونوں میں سے ہر ایک بدیہی ونظر ہوتا ہے، پس تصوری نظری کے لئے ایک ایسا طریق نظر چاہئے جس میں نظر کرنے سے تصور نظری کے حصول تک پہنچنا ممکن ہو سکے اسی طرح تصدیق نظری کے لئے بھی ایسا طریق نظر چاہئے جس میں نظر کرنے سے تصدیق نظری کے حصول تک پہونچنا ممکن ہو سکے۔ طریق اول کو معرف کہتے ہیں، اور طریق دوم کو حجت سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر چونکہ تصدیق اپنے تحقق میں تصور کا محتاج ہوتا ہے اس لئے اس طریق سے بحث کرنا جو موصل بجانب تصور ہو مقدم ہوگا اس طریق کی بحث پر جو موصل بجانب تصدیق ہے اس لئے مصنف نے نظر کے دونوں طریق کو بیان کیا اور معرف کو حجت پر مقدم کیا تا کہ وضع طبع کے موافق ہو جائے تو کہا المعرف مانع۔

تشریح:۔ قوله المعرف مامنع الوالج من الخروج الخ

معرف 'بالکسر' وہ ایسا قول یا طریق کا سب ہے جو معرف 'بالفتح' کے افراد میں داخل کو خروج سے اور معرف بالفتح کے افراد سے خارج کو دخول سے منع کرے۔ معنی یہ ہے کہ معرف بالکسر اس حیثیت کا ہو کہ معرف بالفتح بھی اسی پر صادق آئے جس پر معرف بالکسر صادق آتا ہے جس کا مفہوم مطابقی یہ ہے کہ معرف، معرف کے جمیع افراد کو جامع ہو۔ اور اسی طرح معرف بالکسر بھی اسی پر صادق آئے جس پر معرف بالفتح صادق آرہا ہے جس کا مفہوم مطابقی یہ ہے کہ معرف، معرف میں غیر افراد کے دخول کو مانع ہو۔ اس مفہوم کی طرف ماتن نے اپنے قول فیجب الطرد والعکس سے اشارہ کیا ہے۔

حاصل تعریف:۔ یہ ہے کہ معرف بالکسر معرف بالفتح کے ساتھ صدق میں مساوی ہوگا یعنی معرف ہر اس چیز پر صادق آئے گا جس پر معرف صادق آتا ہے اور جس پر معرف صادق آتا ہے اس پر معرف بھی صادق آئے گا۔ چونکہ معرف ومعرف میں تساوی ہے جو تلازم فی الثبوت اور تلازم فی الانتفاء کو مستلزم ہے۔ یعنی جن افراد پر معرَّف صادق آئے گا معرِّف بھی صادق آئے گا اور جن افراد پر معرَّف

صادق نہیں آئے گا معرّف بھی صادق نہیں آئیگا۔

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہے کہ مصنف روش قدماء پر چلے ہیں جو تعریف میں طرد وعکس کولازم گردانتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک معرف ومعرف میں مساوات شرط ہے۔ اس کے برعکس حضرات متاخرین طرد وعکس کو لازم نہیں قرار دیتے ہیں چنانچہ لفظ عام سے بھی ان کے نزدیک تعریف جائز ہے گو کہ یہ تعریف کا فرد ناقص ہے مگر اس سے تعریف جائز ہے اور وہ تعریف جوشئی کی مساوی کے ذریعہ سے ہوتی ہے وہ رسم کامل کہلاتی ہے۔ الغرض مصنف کی ذکر کردہ تعریف مذاق قدماء پر بربنائے شہرت ہے یا پھر مسلک متاخرین پر معرف کے فرد کامل کی تفسیر ہے مگر ہر دو تقدیر یہ معرف کی تعریف نہیں۔ بلکہ قدماء کے مذہب پر معرف بالکسر کے حکم کا بیان ہے اس لئے کہ جامع مانع ہونا معرف کے احکام میں سے ہے یونہی مذہب متاخرین کے مطابق بھی یہ معرف تعریف نہیں بلکہ تعریف کے فرد کامل کے حکم کا بیان ہے اس لئے کہ وہ جوشئی کے لئے امر مساوی ہے اس پر یہ تعریف صادق آتی ہے گرچہ وہ امر مساوی معرف نہ ہو جیسے متعجب کہ وہ انسان کے مساوی ہے حالانکہ متعجب انسان کا معرف نہیں ہے، اس لئے متاخرین نے معرف کی ایسی تعریف کی ہے جو امر مساوی، اعم واخص سب کو شامل ہے اور وہ یہ ہے۔ المعرف المقول علی الشئی لافادۃ تصورہ۔ لہذا یہ کہا جائے کہ مصنف کا مقصود اس مقام پر تعریف کرنا نہیں ہے بلکہ معرف کی تصویر کشی مقصود ہے چونکہ ان چیزوں کا ذہن میں حاصل کرنا جو اپنی ذاتیات وعرضیات کے ساتھ پہلے حاصل نہیں تھی تعریف کہلاتی ہے جبکہ ذاتیات وعرضیات کو اس طرح ترتیب دیا جائے کہ وہ ترتیب مطلوب تک پہونچادے۔

قوله۔ وجميع الايرادات على التعريفات دعادى الخ

تقریر سابق سے معلوم ہوگیا کہ وہ جو نظر وفکر سے حاصل نہ ہوں جیسے ملزومات کا تصور اس کے لوازم سے وہ بالیقین تعریف نہیں ہوتی بلکہ تعریف وہ ہوتی ہے جو بطریق نظر وفکر حاصل ہو البتہ اسکو تصویر کہہ سکتے ہیں اور جب معرف تعریف نہیں تصویر ہوتی ہے تو اس پر اقامت دلیل کی حاجت بھی نہیں ہوگی اس وجہ سے اعتراضات ثلثہ منع، نقض اور معارضہ میں سے کسی سے بھی تعریف پر اعتراض کرنا صحیح نہیں کیوں کہ ان تینوں میں سے کسی سے اعتراض کرنے کے لئے اولاً دعوی ضروری ہے اور ثانیاً اس دعوی کی دلیل

ضروری ہے تا کہ اس دلیل کے کسی مقدمہ معینہ پر منع، نقض اور معارضہ وارد کیا جا سکے..... ہاں البتہ تعریف دعاوی ضمنیہ پر مشتمل ہوتی ہے جیسے یہ دعوی کہ یہ تعریف مثلاً حدی ہے رسمی ہے یا تعریف جامع ومانع ہے وغیرہ پس ان دعاوی ضمنیہ کے پیش نظر تعریف پر منوع ثلثہ مذکورہ متوجہ ہو سکتے ہیں لیکن منع مجرد نا کافی ہے بلکہ منع کے ساتھ شاہد بھی ضروری ہے تا کہ تعریف کا دروازہ بند نہ ہو جائے۔ اور جب منع شاہد کے ساتھ وارد ہوگا تو وہ نقض کی طرف اور عدم جامعیت، مانعیت کے دعوی کی طرف راجع ہوتا ہے اسلئے مصنف نے کہا وجمیع الایرادات علی التعریف دعاوی۔ یعنی تمام اعتراضات جو تعریف پر وارد کئے جاتے ہیں وہ درحقیقت دعوے ہوتے ہیں اور دعاوی ضمنیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے وارد کئے جاتے ہیں اس لئے معترض کے لئے لازم ہے کہ اپنے دعوی یا اعتراض پر دلیل وشاہد بھی پیش کرے مثال کے طور پر معترض تعریف پر یہ اعتراض کرے کہ یہ تعریف حدی نہیں ہو سکتی، یا رسمی نہیں ہو سکتی یا جامع ومانع نہیں ہے وغیرہ اور اس پر شاہد ودلیل نہ پیش کرے تو ان اعتراضات کے جواب میں منع کافی ہے یعنی تعریف کرنے والا یہ کہے گا کہ اے معترض! تم نے جو اعتراض وارد کیا ہے ہم اس پر منع وارد کرتے ہیں یا ہم اسے تسلیم نہیں کرتے جبتک تم اس منع کے ساتھ دلیل نہ پیش کرو گے اور اگر تعریف کنندہ تعریف پر اعتراض کے جواب میں منع کے ساتھ شاہد بھی ذکر کر دیتا ہے تو یہ زیادہ نفع بخش ہوگا گو کہ صرف منع بھی کافی ہے۔

قوله:۔ وهو حقيقى ان كان بالذاتيات الخ

یہاں سے مصنف معرف کی تقسیم کرنا چاہتے ہیں اس لئے کہا وھو حقیقی۔ یعنی اجمالاً مجموعی طور پر معرف کی تین قسمیں ہیں۔ حقیقی، رسمی، لفظی، تعریف حقیقی وہ ہے جو شئی کی تعریف ذاتیات کے ذریعہ سے ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے۔ رسمی وہ ہے جو شئی تعریف اس کے لوازم کے ذریعہ سے ہو جیسے انسان کی تعریف کاتب سے اور شراب کی تعریف ہر اس بہنے والی چیز سے کی جاوے جو جھاگ لائے۔ تعریف لفظی اس کو کہتے ہیں کہ جو معرف کے مرادف اور اس سے لفظ سے ہو جیسے غضنفر کی تعریف اسد سے اور عقار کی تعریف خمر سے۔ واضح رہے کہ منطقی کے نزدیک تعریف لفظی تعریف حقیقی کا مقابل ہوتی ہے پس حقیقی کے اندر حد ورسم دونوں شامل ہوتی ہیں مگر اصولی کے نزدیک حقیقی کا مقابل

رسمی ہوتی ہے لفظی نہیں، اس لئے مصنف نے رسمی کو حقیقی کے مقابل رکھا ہے۔اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ منطق کی اصطلاح میں حقیقی کا اطلاق کبھی لفظی کے مقابل ہوتا ہے اس تقدیر پر حقیقی بولی جاتی ہے ایسی چیز پر جس کے ذریعہ شئی کی صورت غیر حاصلہ کو حاصل کیا جائے اور کبھی حقیقی کا اطلاق تعریف بحسب الحقیقۃ پر ہوتا ہے جو تعریف بحسب الاسم کے مقابل ہوتی ہے جس میں معرف موجود کی حقیقت کی طرف وصول مقصود ہوتا ہے۔ چونکہ مناطقہ تعریف کی اس طرح تقسیم کرتے ہیں ''کہ تعریف یا تو ذہن میں صورت غیر حاصلہ حاصل کرائیگی یا صورت حاصلہ کا اپنے ماعدا سے تمیز کا افادہ کرے گی بر تقدیر ثانی وہ تعریف لفظی ہے اس لئے کہ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ معنی معین کے بالمقابل لفظ کی معرفت ہوتی ہے جیسے الغضنفر ھوالاسد۔ پھر لفظی کبھی مفرد ہوتی ہے جیسے مثال مذکور میں اور کبھی مرکب ہوتی ہے جیسے وجود کی تعریف الثابت العین وغیرھا الفاظ مرکبہ سے کرنا، اور بر تقدیر اول (یعنی تعریف صورت غیر حاصلہ ذہن میں حاصل ہونے کا افادہ کرے گی) تو اس کی بھی دو صورت ہوتی ہے کیونکہ ذہن میں یا تو ایسی صورت حاصل ہوگی جس کا وجود نفس الامر کے اعتبار سے جانا گیا ہو یا نہیں برصورت اول تعریف بحسب الحقیقۃ ہوتی ہے جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے۔اور برصورت ثانی (یعنی اگر ایسی صورت کا علم حاصل ہو جس کا موجود ہونا نفس الامر کے اعتبار سے نہیں جانا گیا ہو بلکہ اسکا وجود صرف باعتبار اصطلاح و ماہیات اعتباریہ میں سے ہونا معلوم ہو تو وہ تعریف بحسب الاسم (تعریف رسمی) ہے جیسے کلمہ کی تعریف ''لفظ وضع لمعنی مفرد'' سے کرنا۔

اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ رسمی حقیقی میں داخل ہے اور لفظی حقیقی کے مقابل ہے، یہی مناطقہ کا مذہب ہے اسکے برخلاف اصولیین کی اصطلاح میں حد وہ ہے جو مناطقہ کے نزدیک معرف ہے اس لئے اصولیین اس طرح تقسیم کرتے ہیں کہ ''حد سے یا تو صورت غیر حاصلہ کے حاصل کرنے کا قصد کیا جائے گا یا نہیں بلکہ خزانہ ذہن میں محفوظ معنی کے حاضر کرنے کا قصد کیا جائے گا بر تقدیر اول یا تو شئی کے ذات کی صورت حاصل ہوگی یا اس کے وجوہ میں سے کسی وجہ کی صورت حاصل ہوگی اول حقیقی ہے اس لئے کہ اس سے شئی کا تصور بالکنہ حاصل ہوتا ہے اور ثانی رسمی ہے اس لئے کہ اس سے شئی کا تصور بالوجہ حاصل ہوتا ہے۔اور بر تقدیر ثانی (یعنی ظرف ذہن میں موجود و مخزون معنی کا احضار مقصود ہو) تو لفظی

ہے۔ الغرض اصولیین نے اطلاق حقیقی میں اور تعریف رسمی کو حقیقی کا مقابل قرار دینے میں مناطقہ کی مخالفت کی ہے اس لئے ان کے نزدیک معرف کی اقسام اولیہ حقیقی، رسمی اور لفظی کہلاتی ہیں پس لفظی حقیقی اور رسمی میں جاری ہوسکتی ہے جب ان دونوں پر ذہول طاری ہو حالانکہ لفظی بظاہر حقیقی و رسمی کی قسم ہے۔

قولہ۔ "قد اجیز بالاعم"

یعنی لفظی تعریف میں چونکہ لفظ کی توضیح اس کے مرادف اظہر لفظ سے کی جاتی ہے اس لئے اس کی تعریف و توضیح اعم سے جائز قرار دی گئی ہے جیسے سعدانہ کی تعریف نبت سے اور غضنفر کی تعریف اسد سے کی جائے۔ مگر لفظی کے ساتھ یہ تخصیص بے محل ہے کیونکہ جنہوں نے عام سے تعریف کو جائز قرار دیا ہے ان کے نزدیک لفظی کی طرح حقیقی بھی عام سے جائز ہے اور جو عام سے تعریف کو جائز قرار نہیں دیتے ان کے نزدیک حقیقی و لفظی ہر ایک میں عام سے تعریف صحیح نہیں ہے۔

یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ تعریف لفظی سے صورت حاصلہ کی تمیز مقصود یعنی اس کا مقصود اصلی ذہن میں حاصل شدہ معنی کی معرفت کہ اس کے مقابلہ میں لفظ کو وضع کیا جائے اور تصدیق کی جائے کہ لفظ مثلاً اس معنی کیلئے ہے اس تقدیر پر لفظی مطالب تصدیقیہ سے ہوگی چنانچہ اسی لئے کہ لفظی سے احضار مقصود ہوتا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ تعریف لفظی مطالب تصدیقیہ سے ہے۔ اور اگر لفظی سے معانی مخزونہ کے درمیان لفظ کے مدلول کا بیان اور لفظ اشہر سے معنی کی تصویر مقصود ہو تو اس وقت لفظی مطالب تصوریہ سے ہوگی اس لئے کہ لفظی سے لفظ کے مدلول کا بیان و تصویر ہوتا ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ تعریف لفظی مطالب تصوریہ کے قبیل سے ہے حق یہ ہے کہ دونوں احتمال کے اعتبار سے دونوں مطالب سے ہوسکتی ہے۔

قولہ۔ والذاتی مافهمه فی فهم الذات،

حقیقی کی تعریف میں مصنف نے لفظ ذاتیات کا استعمال کیا ہے اس لئے ضروری ہوا کہ ذاتی کی تعریف کی جائے کیونکہ بمطابق اصطلاح ایساغوجی و فن برہان ذاتی کا اطلاق متعدد معنوں پر ہوتا ہے پس قاری کے لئے مقام تشویش تھا کہ مصنف نے تعریف حقیقی میں ذاتیات سے ذاتی کا کونسا معنی مراد لیا ہے۔ اسلئے کہا الذاتی مافهمه فی فهم الذات۔

یعنی ذاتی اس کو کہتے ہیں جس کا سمجھنا ذات کے سمجھنے میں داخل ہو، مطلب یہ ہے کہ جب ذات سمجھی جائے تو ذاتی بھی سمجھی جائے بایں طور کہ ذات کا سمجھنا ذاتی کے سمجھنے کو متضمن ہو پس اگر ذات بالاجمال متصور ہو تو ذات کا تصور اجمالی ہی وہ ذاتی کا تصور ہے۔ اور اگر ذات کا تصور بالتفصیل ہو تو اس صورت میں فہم ذات کے لئے دو فہم ضروری ہے جن دونوں فہموں سے فہم ذات مرکب ہوتا ہے۔ جیسے انسان کی تعریف حدتام سے کرنے کے وقت اولاً دو فہم حاصل ہوتا ہے ایک فہم جنس قریب دوسرا فہم فصل، تب کہیں جا کر فہم انسان حاصل ہوتا ہے، الغرض ذات کا تصور اجمالی ہو خواہ تصور تفصیلی بہر دو تقدیر فہم ذات فہم ذاتی کو متضمن ہے۔

اعتراض:۔ ذاتی کی تعریف مذکور پر اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ تعریف ذاتی سے یہ باور ہوتا ہے کہ ذاتی وہ ہے جس کا فہم ذات کے فہم سے ہو جسکا مفاد یہ ہے کہ ذات کا فہم ذاتی ہونے کے لئے کافی ہے حالانکہ ذات کے فہم سے ذاتی کا محض سمجھا جانا ذاتی ہونے کے لئے کافی نہیں ہے ورنہ لوازم ماہیت اور مضائف ماہیت کا ذاتی میں داخل ہونا لازم آئیگا کیونکہ لوازم ماہیت و مضائف ماہیت میں سے ہر ایک کا فہم ذات کے سمجھنے کے ساتھ پایا جاتا ہے حالانکہ لوازم و مضائف ذاتی نہیں ہیں حاصل اعتراض یہ کہ ذاتی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں؟

جواب:۔ یہ ہے کہ ذاتی کی تعریف میں جو یہ کہا گیا کہ ذات کا فہم ذاتی کے فہم کو متضمن ہو تو اس میں تضمن کے ساتھ دخول اور حمل کی قید بھی ملحوظ ہے معنی یہ ہے کہ ذات کو متضمن ہونے کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ذاتی اس ذات میں داخل بھی ہو اس حیثیت سے کہ ذات کا سمجھنا بغیر ذاتی کے سمجھے متصور نہ ہو جسکا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ذاتی کا انتفاء ذات کے انتفاء کو مستلزم ہوگا نیز وہ ذاتی اس ذات پر محمول بھی ہوتی ہو غرض ذاتی ہونے کے لئے تضمن، دخول اور حمل تینوں قیدیں ضروری ہیں۔ اور لوازم ماہیت اور مضائف ماہیت میں یہ باتیں منتفی ہیں کہ وہ محمول ہوتی ہیں نہ ذات میں داخل ہیں لہذا لوازم و مضائف کا ذاتی میں ہونا لازم نہیں آتا چنانچہ مصنف نے بھی اپنے قول ''فی'' سے اسطرف اشارہ کیا ہے جو دخول واندراج سے متعلق ہے جس سے جزئیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

ہماری اس تقریر سے ظاہر ہے کہ ذاتی کا اطلاق نفس ذات پر نہ ہوگا گو کہ ذاتی کا اطلاق نفس

ذات پر بھی شائع ہے جیسا کہ ابن سینا نے اس کی تصریح کی ہے البتہ جمہور نے ذاتی کو جزء ماھیت کے ساتھ خاص کر دیا ہے وہ بھی مطلق جزء ماھیت کو ذاتی نہیں کہتے بلکہ وہ جزء جو ماھیت پر محمول ہوتی ہو ذاتی کہلاتی ہے اسلئے بر بنائے مذہب جمہور شئی کے اجزاء خارجیہ ذاتی نہ ہونگے کہ اجزاء خارجیہ ماھیت پر محمول نہیں ہوتے۔

ذاتی ہونے کے خواص:۔ یادرکھو کہ ذاتی کے تین خواص ہوتے ہیں۔

(۱) ذات کا تصور بغیر تصور ذاتی محال اور ممتنع ہے۔

(۲) ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے لذاتہ ہوتا ہے یعنی ذاتی اپنے ثبوت و وجود میں سوائے علت ذات کے کسی دوسری علت کی محتاج نہیں ہوتی۔ چنانچہ سواد لذاتہ لون ہے، ایسا نہیں کہ کسی شئی آخر نے سواد کو لون بنادیا ہے بلکہ جس چیز نے سواد کو سواد بنایا ہے اسی نے سواد کو لون بنایا ہے۔

(۳) ذاتی کا رفع اس چیز سے جس کی وہ ذاتی ہے وجود و توہم دونوں لحاظ میں ممتنع ہے۔

شبہ:۔ یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ ذاتی کے ذکر کردہ دو خاصوں میں بعض لوازم عرضیہ بھی مشترک ہیں مثلاً اثنین زوجیت کے ساتھ متصف ہونے میں سوائے علت ذات کے دوسری طرف محتاج نہیں ہوتا۔ اور اس طرح زوجیت کا رفع اثنین سے وجود و توھم دونوں لحاظ میں ناممکن ہے۔ حالانکہ یہ ذاتی کا خاصہ ہے۔

دفع:۔ ذاتی کے خاصہ میں اگر چہ لوازم عرضیہ شریک ہور ہے ہیں تاہم مضر نہیں۔ اس لئے کہ ذاتی اور عرض لازم کے درمیان بڑا فرق ہے۔ کہ ذاتی اس کو کہتے ہیں جس کی طرف ذات محتاج ہو چونکہ ذاتی ماھیت کا جز اور اس کا مقوم ہوتی ہے اس کے برعکس عرض لازم وہ ہے جو خود ماھیت وذات کی طرف محتاج ہو۔ پھر بھی مصنف نے ذاتی کی تعریف ذاتی کے مندرجہ بالا تینوں خاصوں میں سے خاصہ اولیٰ کی طرف نظر کرتے ہوئے کی ہے جس میں کوئی لوازم خارجیہ ذاتی کے شریک نہیں ہے۔ مگر دوسرے مصنفین نے ذاتی کے تینوں خاصوں کی طرف نظر کرتے ہوئے تعریف کی ہے اس لئے وہ تعریف جس کو مصنف نے بیان کیا ہے وہ بھی ذکر کئے ہیں اور اس کے علاوہ بھی ذکر کئے ہیں اس کی کئی وجہیں ہیں۔ تا کہ ذاتی کے تینوں خاصوں کی طرف تنبیہ ہو جائے۔ یا اشارہ ہو جائے کہ ذاتی کی تعریف تینوں خاصوں میں سے کسی سے بھی جائز ہے یا پھر تفسیر مذکور سے مفسر ذاتی کے حکم کا اثبات مقصود

ہو وغیرہ۔ جیسا کہ ابن حاجب نے مختصر میں کہا ہے اسی طرف مصنف نے اشارہ کیا اپنے قول مالا یعلل سے۔

قولہ۔ مالا یعلل الخ۔ یہ ذاتی کی دوسری تعریف ہے جو علامہ ابن حاجب نے مختصر میں ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جس کا ثبوت ذات کے لئے بغیر علت کے ہو یا جس کا ثبوت ذات کے لئے سوائے علت ذات کے کسی علت کا محتاج نہ ہو وہ شئی کی ذاتی کہلاتی ہے (اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ مجعولیت ذاتیہ محال ہے) ماتن کے نزدیک یہ تعریف ضعیف ہے اس لئے ''قیل'' سے تعبیر کیا اور پھر ینقض بالامکان سے اس تعریف پر اعتراض وارد کیا۔

اعتراض کی تقریر:۔ یہ ہے کہ ذاتی کی تعریف امکان، وجود وغیرہ ان اعراض سے ٹوٹ رہی ہے جو اعراض مرتبہ ذات میں موجود ہوتے ہیں بلفظ دیگر یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کہ یہ تعریف امکان و وجود وغیرہ اعراض پر صادق آرہی ہے اس لئے کہ امکان بھی ممکن کے لئے بغیر علت ثابت ہے حالانکہ امکان ممکن کے لئے ذاتی نہیں ہے بلکہ اس کے لوازم میں ہے۔ لہذا ذاتی اور اس قسم کی عرضی جیسے امکان وجود اور وہ تمام اعراض جو مرتبہ ذات میں موجود ہوتے ہیں کے درمیان کوئی فرق نہ رہا کیونکہ امکان وجود وغیرہ بھی بلاریب اعراض ہیں باوجود اس کے ذاتی کی تعریف اس عرضی پر صادق آرہی ہے۔

جواب:۔ حق یہ ہے کہ علامہ ابن حاجب پر یہ اعراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ ذاتی کی تعریف انہوں نے بھی وہی کی ہے جو مصنف نے کی ہے البتہ جنہوں نے ذاتی کی تعریف مالا یعلل سے کی ہے اس تعریف کو علامہ نے نقل کردی ہے اور اس کے ضعف کی طرف انہوں نے بھی ویسے ہی اشارہ کیا ہے جیسا کہ مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ مختصر میں ہے۔

''والذاتی مالا یتصور فهم الذات قبل فهمه کاللونیة للسواد والجسمیة للانسان ومن ثم لم یکن لشئی حد ان ذاتیان وقد یعرف بانه غیر معلل وبالترتیب العملی'' انتہت۔

اس عبارت سے بہت ظاہر ہے کہ علامہ کے نزدیک ذاتی کی وہی تعریف صواب ہے جو مصنف کے نزدیک ہے اور غیر معلل سے ذاتی کی تعریف ان کے نزدیک بھی مرجوح ہے اس لئے ان کی طرف انتساب کسی طرح درست نہیں۔ پھر بھی ہم کہیں گے کے غیر معلل سے ذاتی کی تعریف نہیں

بلکہ اس کے بعض لازم وخاصہ کا بیان ہے۔ رہا امکان کا غیر معلل ہونا تو وہ گرچہ 'امر خارج عن الذات' سے معلل نہیں ہوتا مگر وہ بالذات ضرور معلل ہوتا ہے اس لئے کہ (امکان) یعنی سلب ضرورت سے اگر سلب بسیط مراد ہے تو خیال رہے کہ وہ عرضی نہیں ہوتا کیونکہ اسکا حمل کسی شی پر ممتنع ہے اور اگر اس سے سلب عدولی مراد ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ ذات کی طرف محتاج ہوتا ہے اور یہ عدم امکان بالغیر کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ امکان بالذات، عدم امکان بالغیر کے منافی نہیں ہوتا۔

متن المسلم :۔ واورد أن تعريف الماهية بنفسها وأجزائها تحصيل الحاصل والعوارض خارجة فلا يتحصل بهاالحقيقة...... والجواب أن التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا اذا رتبت وقيدت فهذا المجموع هوالحد الموصل الى الصورة الواحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء اجمالاً وهوالمحدود فهناک تحصيل امرلم يكن حاصلاً فتدبر"

ترجمہ :۔ اور اعتراض کیا گیا کہ ماهیت کی تعریف نفس ماهیت اور اجزاء ماهیت سے تحصیل حاصل ہے اور عوارض ماهیت سے خارج ہوتے ہیں اس لئے کہ عوارض سے حقیقت حاصل نہیں ہوسکتی اور جواب یہ ہے کہ وہ تصورات جو معرف کے اجزاء تفصیلیہ سے متعلق ہیں جب ان کو ترتیب دیکر مقید کردیا جاتا ہے تو یہی مجموعہ حد ہے جو اس صورت وحدانیہ کی طرف موصل ہے جس کا جمیع اجزاء کے ساتھ اجمالاً تعلق ہے اور یہی محدود ہے پس یہاں ایک ایسے امر کا حاصل کرنا ہے جو پہلے حاصل نہ تھا اس لئے غور کرو!

تمہید :۔ ماسبق سے یہ معلوم ہوگیا ہے کہ معرف تصور کا کاسب ہے مگر تصور کا کاسب ہونا اس وقت صحیح ہوسکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ بعض تصورات نظری ہوتے ہیں اس لئے اس کے کسب کی ضرورت ہے جب کہ مناطقہ کا ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ تمام تصورات بدیہی ہیں اس لئے کسب وکاسب کی بالکل ہی ضرورت نہیں ہے۔ اس توہم کا منشاء دو امر ہے۔ امر اول مطلوب ومکتسب کی جہت سے اور امر دوم کاسب یعنی طریق اکتساب کی جہت سے۔ چنانچہ حضرت امام رازی نے اپنی کتاب میں دونوں امروں کا تذکرہ کیا ہے جو تمام تصورات کے بداہت کا منشاء ہیں مگر مصنف نے امر اول کو اس کے مشہور یا ضعیف ہونے کی وجہ سے ترک کردیا اور امر دوم کے قوی اور اہم ہونے کے سبب اس کو بیان

کیا پس کہا اور د أن تعریف الماھیۃ الخ۔

تشریح ۔ واورد أن تعریف الماھیۃ بنفسھا وأجزائھا الخ.

مندرجہ بالا عبارت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام رازی اور ان کے ہم خیال مناطقہ جو تمام تصورات کے بدیہی ہونے کے قائل ہیں نے معرف کے کاسب ہونے پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ تصورات کا اکتساب اور ماھیت کی تعریف باطل ہے کیونکہ ماھیت کی تعریف نفس ماھیت سے ہوگی یا اسکے اجزاء سے ہوگی۔ اگر اجزاء سے ہوگی تو جمیع اجزاء سے ہوگی یا بعض اجزاء سے ہوگی کل باطل ہے۔ اس لئے کہ تحصیل حاصل لازم آتا ہے۔ اول (ماھیت کی تعریف، نفس ماھیت سے) ظاہر البطلان ہے اس لئے کہ شئی کے معرف کا قبل تعریف معلوم ہونا ضروری ہے پس اگر معرف نفس شئی ہو تو اس وقت نفس شئی کا قبل معلومیت معلوم ہونا پایا گیا اور جب شئی سے قبل ہی نفس شئی معلوم ہے تو معلوم ہونے کے بعد بار دیگر طلب کرنا تحصیل حاصل ہے ثانی (ماھیت کی تعریف جمیع اجزاء سے) کا بطلان بھی اسی دلیل سے ثابت ہے اس لئے کہ جمیع اجزاء شئی، نفس شئی ہے تو شئی کی تعریف اس کے اجزاء سے کرنا شئی کی تعریف نفس شئی سے کرنے کے مرادف ہے اور شئی کی تعریف نفس شی سے تحصیل حاصل ہے جیسا کہ گذرا۔ رہا شق ثالث (ماھیت کی تعریف بعض اجزاء سے) تو اس کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ جزء سے کل کی تعریف کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ جزء اس کل کے کسی نہ کسی جز کا معرف ہو کیونکہ اگر وہ جز کل کے کسی جزء کا تو معرف نہ ہو مگر کل کا معرف ہو تو لازم آئیگا کہ کل کے جمیع اجزاء اس جزء (معرف) سے مستغنی ہیں اور اس جزء کے بغیر ہی کل کے جمیع اجزاء معلوم ہیں پس، جب کل کے جمیع اجزاء اس جزء کے بغیر ہی معلوم ہو جائینگے تو کل کا معلوم ہونا لازم آیا بغیر اس جزء کے اور یہ بداھۃ محال ہے لہذا یہ جز اس کل کا معرف نہ ہوا حالانکہ معرف فرض کیا گیا ہے اور اگر وہ جز کل کے کسی نہ کسی جزء کا معرف ہوگا تو وہ جزء معرف جزء معرف کا عین ہوگا یا غیر بر تقدیر اول تعریف الشئی بنفسہ لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کہ تحصیل حاصل ہے اور بہر تقدیر ثانی وہ جزء معرف خارج ہوگا اور تعریف بالخارج محال ہے وہ اس لئے کہ تعریف کی ایک شرط یہ ہے کہ معرف معرف پر محمول ہو لہذا امور متباینہ سے تعریف نہیں ہوسکتی۔ رہی شی کی تعریف اس کے عوارض سے تو یہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ عوارض

ماھیت سے خارج ہوتے ہیں اور خارج سے داخل ماھیت کی معرفت نہیں ہوسکتی کیونکہ عوارض سے ماھیت کا حاصل کرنا اس شرط پر موقوف ہے کہ وہ عوارض صرف اسی حقیقت کے ساتھ مختص ہو غیر سے منتفی ہو اور کسی ماھیت کے ساتھ عوارض کے اختصاص کی معرفت، اس حقیقت کی معرفت پر موقوف ہے جس کے ساتھ عوارض خاص ہیں پس اگر عوارض سے حقیقت کی معرفت ہو تو دور لازم آئے گا۔

بلفظ اختصار اعتراض کی تقریر اس طور پر بھی کی جاتی ہے کہ تعریف حقیقی ہوگی یا رسمی، بصورت اول ماھیت کی تعریف نفس شئی سے ہوگی یا اجزاء سے، اگر نفس شی سے ہوگی تو تعریف الشی بنفسہ لازم آئے گا اگر اجزاء سے ہوگی تو جمیع اجزاء سے یا بعض اجزاء سے ہوگی ہر دو صورت باطل ہے کما مر۔ اور بصورت دوم اگر رسمی ہوگی تو عوارض سے ہوگی اور عوارض خارج ہوتے ہیں اور خارج سے حقیقت حاصل نہیں ہوسکتی اس لئے ماننا پڑے گا کہ تمام تصورات بدیہی ہیں جیسا کہ رازی نے کہا۔

قوله ۔والجواب أن التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلا الخ

اس عبارت سے اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے جواب کی تقریر اعتراض کی تینوں آخری شق سے ممکن ہے مگر مصنف نے پہلی شق کو اختیار کیا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم اختیار کرتے ہیں کہ ماھیت کی تعریف جمیع اجزاء سے ہوگی تاہم تحصیل حاصل لازم نہیں آتا رہے تمہارا یہ کہنا کہ جمیع اجزاء شئی، نفس شی سے عبارت ہے تو اس سے تمہاری کیا مراد ہے! اگر یہ مراد ہے کہ جمیع اجزاء اور شئی کے درمیان بوجہ من الوجوہ تغایر ہی نہیں ہوتا تو یہ ممنوع ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ جمیع اجزاء اور شئی کے درمیان بالذات اتحاد ہوتا ہے اور بالاعتبار تغایر ہوتا ہے تو یہ مسلم ہے اور یہی تغایر اعتباری مصحح تعریف ہو جاتی ہے وہ اسطرح کہ وہ تمام تصورات جس کو کل کے اجزاء ہونے کی حیثیت حاصل ہے جن سے ہم اس کل کی تعریف کرنا چاہتے ہیں جب ان تصورات میں سے ہر ایک کو علیحدہ طور پر تصور کر کے ترتیب دیں بایں طور کہ ان تصورات میں جو عام ہو اسکو مقدم رکھیں اور جو خاص ہو اسکو مؤخر کریں اور خاص کو عام کی قید بنا دیں مثلا انسان کی تعریف ''الحیوان الناطق'' سے کر دیں تو صحیح ہے کہ تصورات ملحوظہ مرتبہ مقیدہ کا یہ تفصیلی مجموعہ حد ہے جو کہ معرف وموصل ہے اس صورت وحدانی اجمالی کی طرف جو جمیع اجزاء سے وابستہ اور متعلق ہے جیسے انسان، یہی صورت وحدانی اجمالی محدود ہے جو بحالت تفصیل اجزاء

حاصل نہ تھا۔

غرض حد اور محدود میں فرق اجمال وتفصیل کے اعتبار سے ہے کہ جو معرف کا سب ہے وہ تفصیلی ہے اور جو مکتسب ومعرف ہے اجمالی ہے فلہذا اجزاء سے ماہیت کے حصول میں تحصیل حاصل لازم نہ آئیگا **قولہ۔ "فتدبر"** سے اشارہ ہے کہ جواب مذکور بر بنائے مذہب مشہور تام ہوتا ہے چونکہ مذہب مشہور یہ ہے کہ مقام تحدید میں مجمل کا حصول مفصل سے ہوسکتا لیکن ان کے مذہب پر جو یہ کہتے ہیں کہ تفصیل کے بعد پھر کسی امر کا حصول نہیں ہوتا یہ جواب حیز خفاء میں ہے۔ یا فتدبر سے ایک قوی اشکال کی طرف اشارہ ہے جو جواب مصنف پر وارد ہوتا ہے۔

اشکال:۔ کی تقریر یہ ہے کہ تعریف جنس وفصل سے کی جاتی ہے اور مناطقہ کے نزدیک جنس وفصل وجود واحد کے ساتھ موجود ہوتے ہیں وجود واحد کے ساتھ موجود ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس جگہ امر واحد یعنی صرف نوع ہی کا وجود ہوتا ہے البتہ عقل ذہن میں تحلیل کر کے اس سے ایک جزء عام کا انتزاع کرتی ہے جس کو جنس کہتے ہیں پھر ایک جز خاص کا انتزاع کرتی ہے اور اس کو فصل کہتے ہیں چنانچہ اسی وجہ سے ان دونوں اجزاء منتزعہ میں سے ایک کا حمل دوسرے پر صحیح ہے یونہی ہر ایک کا مجموعہ پر بھی حمل درست ہے پس تمہید مذکور کے بموجب سوال یہ ہے کہ اجمال وتفصیل کے درمیان فرق یا تو وجود اجزاء کے تعدد ووحدت کے اعتبار سے ہے یعنی معرف میں اجزاء کا الگ الگ متعدد وجود ہے اور معرف کا ایک ہی وجود ہے یا تو ملاحظہ کے تعدد ووحدت کے اعتبار سے فرق ہے یعنی معرف کے اجزاء کا لحاظ متعدد بار میں ہوتا ہے اور معرف کا لحاظ ایک ہی بار میں ہوتا ہے۔ اگر اجمال وتفصیل میں فرق باعتبار اول ہے تو اس تقدیر پر مرتبہ تفصیل میں اجزاء حدیہ کا وجودات متعددہ کے ساتھ موجود ہونا لازم آتا ہے اور یہ اجزاء میں سے ہر ایک کو دوسرے پر حمل کے اور ہر ایک کو مجموعہ پر حمل کے مانع ہے حالانکہ اجزاء محمولہ فرض کیا گیا ہے۔ اور اگر اجمال وتفصیل کے درمیان فرق باعتبار دوم ہے تو اس تقدیر پر صورت حاصلہ کی تحصیل نہیں ہوگی بلکہ صرف لحاظ وحدانی کی تحصیل ہوگی اور یہ مقصد تعریف کے منافی ہے۔

متن المسلم۔ "ثم الدليل مايمكن التوصل بصحيح النظرفيه الى مطلوب خبرى كالعالم ويخص بالقطعى ويسمى الظنى امارة والانتاج مبنى على التثليث

اذلابد من واسطة فوجبت المقدمتان ومن ههنا قال المنطقی هوقولان یکون عنه قول آخر وهویتناول الاستقراء والتمثیل وقد یقال یستلزم لذاته قولاآخر فیختص بالقیاس"

ترجمہ:۔ پھر دلیل وہ ہے جس میں نظر صحیح کے ذریعہ مطلوب خبری تک پہونچنا ممکن ہو جیسے عالم اور کبھی دلیل قطعی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے اور ظن کا نام امارت رکھا جاتا ہے اور دلیل کا منتج ہونا (نتیجہ دینا) تین باتوں پر مبنی ہے اس لئے کہ ایک واسطہ ضروری ہے پس دو مقدمے واجبا ہونگے اس لئے منطقی نے کہا کہ دلیل ایسے دوقول کا نام ہے جس سے قول آخر ثابت ہو اور وہ استقراء و تمثیل کو شامل ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ دلیل ایسے دوقول کا نام ہے جو لذاتہ قول آخر کو مستلزم ہو پس یہ قیاس کے ساتھ خاص رہے گا"۔

تشریح:۔ جب مصنف نے موصل الی التصور سے فراغت حاصل کرلی تو موصل الی التصدیق کو بیان کرنے کا ارادہ کیا اسلئے کہا "ثم الدلیل مایمکن الخ۔

قولہ۔"ثم الدلیل مایمکن التوصل بصحیح النظر فیہ

دلیل لغت میں مابہ الارشاد اور مرشد کو کہتے ہیں اور مرشد کے دو معنی ہیں (۱) مرشد وہ ہے جو ان چیزوں کو قائم کرے جس کے ذریعہ راہ نمائی ہوتی ہو۔ (۲) مرشد وہ ہے جو ان چیزوں کی یاددھانی کرائے جس سے راہ نمائی ہوتی ہو، اس طرح لغت میں دلیل کے تین معانی بنتے ہیں۔اول"الناصب لمافیہ الارشاد ھوالصانع لانہ ھوالذی نصب العالم دلیلا علیہ یعنی دلیل اس چیز کے قائم کرنے والے کو کہتے ہیں جس میں صانع عالم کی طرف رہنمائی ہو اس تقدیر پر دلیل وہ صانع ہے جس نے عالم کو اپنی ذات وجود کی معرفت کے لئے دلیل قرار دیا۔دوم الدلیل بمعنی الذاکر۔یعنی دلیل ذاکر کے معنی میں ہے، اس تقدیر پر دلیل وہ عالم ہے جو مستدلین کے سامنے ذکر کرتا ہے کہ عالم صانع کیلئے دلیل ہے (۳) سوم بمعنی مافیہ الارشاد۔یعنی دلیل وہ ہے جس میں صانع کی طرف راہ نمائی ہو اس صورت میں دلیل نفس عالم ہے اس لئے کہ مصنوع سے صانع کا پتہ چلتا ہے۔ ان تینوں معانی مذکورہ کے علاوہ کبھی نفس دلیل کو مجازا مرشد بھی کہتے ہیں

ہدایت، وارشاد اور دلالت:۔ تینوں الفاظ کے مفہوم میں قدرے فرق ہے دلالت کے لغوی معنی مطلقا راہ دکھانا کے آتا ہے خواہ راہ حق ہو خواہ راہ باطل ہو اور ارشاد خاص راہ حق کی طرف راستہ دکھانے کو

کہتے ہیں غرض دلالت عام ہے اور ارشاد خاص ہے اور اس کے برعکس دلالت وہدایت دونوں مرادف ہیں جیسا کہ فاضل خیر آبادی نے اپنی شرح میں کہا ہے، گو کہ دلالت مطلقا راہ دکھانے اور راہ حق دکھانے کے درمیان مشترک ہے تاہم ایسا ممکن ہے کہ ایک لفظ کبھی معنی عام کے لئے وضع ہو اور وہی لفظ کبھی معنی خاص کے لئے بھی موضوع ہو۔

اصطلاحی معنی: ۔فقہاء اور اصولیین کی اصطلاح میں دلیل وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے قول ''مایمکن التوصل بصحیح النظر فیه الی مطلوب خبری'' سے ذکر کیا ہے یعنی دلیل وہ جس میں نظر صحیح کے ذریعہ مطلوب خبری تک پہونچنا ممکن ہو، ایسا ہی آمدی نے احکام میں اور علامہ ابن حاجب نے مختصر میں کہا ہے اور امام ابن الہمام نے تحریر میں جو کہا ہے ''وفی الاصطلاح مایمکن التوصل بذالک النظر الی مطلوب خبری'' تو اس میں بھی نظر سے نظر صحیح ہی مراد ہے جیسا کہ ابن امیر الحاج نے اشارہ کیا ہے۔

وضاحت قیود: ۔ تعریف دلیل میں لفظ ''ما'' سے شئی مراد ہے جو بمنزلہ جنس کے ہے اور اس کے علاوہ فصول ہیں۔لفظ یمکن سے اشارہ اسبات کی طرف پر ہے کہ دلیل ہونے کے لئے نظر واستدلال بالفعل ضروری نہیں ہے بلکہ نظر وتوصل کا امکان کافی ہے لہذا وہ جس میں عدم نظر کے سبب مطلوب تک نہ پہونچا گیا ہو دلیل سے خارج نہ ہوگی کہ توصل کا امکان بہرحال قائم ہے۔نظر صحیح کی قید سے نظر فاسد سے احتراز ہے کیونکہ نظر فاسد کی صورت میں کیونکہ مطلوب تک نے پہچاننا شئی کے دلیل ہونے کے منافی نہیں ہے جب کہ صحیح نظر کے ذریعہ مطلوب تک پہنچنا ممکن ہو لہذا اصولیین کے نزدیک دلیل فاسد دلیل ہی نہیں ہوتی ہے گو کہ مناطقہ کے نزدیک فاسد بھی دلیل سمجھی جاتی ہے اور نظر صحیح یہ ہے کہ مادہ اور صورت کے اعتبار سے تمام شرطوں پر مشتمل ہو۔اور نظر سے نفس دلیل اور دلیل کے احوال واوصاف میں نظر کرنا مراد ہے پس نظر کا اطلاق ان مقدمات پر صحیح ہوگا جن کو ترتیب دینے سے مطلوب خبری حاصل ہوتی ہے نیز مفرد کو بھی شامل رہے گی جس کی شان سے یہ ہے کہ جب اس کے احوال میں نظر کیا جائے تو مطلوب تک پہونچا دیتا ہے۔مطلوب خبری کی قید سے الحد الموصل الی التصور'' سے احتراز ہے اس لئے کہ علوم تصوری مطلوب خبری نہیں ہے جیسے عالم کہ وجود صانع پر دلیل ہے چنانچہ عالم کے احوال

مثلاً تغیر وحدوث میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری یعنی العالم له صانع کا علم ہو جاتا ہے بایں طور کہ عالم کے احوال میں سے بعض کو عالم پر محمول کریں اور یہ کہیں العالم متغیر، پھر اس کی دوسری حالت کو پہلی حالت پر عمل کر کے یہ کہیں کل متغیر حادث، تو اس سے مطلوب خبری العالم حادث کا علم بداھت حاصل ہوتا ہے جو پہلے حاصل نہ تھا۔

یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ اصولیین کے نزدیک مطلوب کا موضوع یعنی اصغر جیسے عالمؑ دلیل ہے جبکہ مناطقہ کے نزدیک دونوں مقدمے دلیل ہیں۔ مصنف نے مثال میں صرف عالم ذکر کر کے اشارہ کیا ہے کہ اصطلاح اصولیین میں اثبات صانع پر صرف عالم دلیل ہے چنانچہ اس کے احوال میں صحیح غور وخوض کرنے کے بعد مطلوب خبری تک پہونچنا ممکن ہی نہیں بلکہ واقع اور ثابت ہے غرض اصولیین کی اصطلاح میں دلیل کا مفرد پر اطلاق ہوتا ہے۔ امام ابن الہمام نے تحریر میں کہا ہے۔

"فهو مفرد قديكون المحكوم عليه فى المطلوب كالعالم" ص ۳۴

بلکہ اصولیین کے نزدیک ہر وہ مفرد جس کی شان یہ ہو کہ اس کے احوال میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری تک پہونچا جا سکے وہ دلیل ہے پس جنہوں نے دلیل کو مفرد کے ساتھ مختص کر دیا ہے اور پھر بھی مصداق دلیل میں نظر واستدلال کا لحاظ کیا ہے گویا انہوں نے قید امکان سے ذھول برتا ہے کیونکہ دلیل میں نظر واستدلال بالفعل واجب نہیں ہے بلکہ دلیل کا استدلال کی صلاحیت رکھنا کافی ہے نیز نظر واستدلال کے لئے کم از کم دو مقدمے کا ہونا ضروری ہے تو مفرد میں استدلال کا اعتبار کس طور پر ممکن ہے! یادر ہے کہ اس تفسیر پر دلیل، قطعی وظنی دونوں کو عام ہے اس لئے کہ دلیل کی تعریف میں توصل سے مراد توصل الی العلم اور توصل الی الظن دونوں ہے خواہ وہ توصل علم وظن کی طرف تولیدی واستعدادی ہو یا لزومی وعادی ہو۔ اس طرح توضیح کرنے سے دلیل کی تعریف ہر ایک کے نزدیک صحیح ہو سکتی ہے۔

قوله۔ قد يخص بالقطعی:۔

دلیل کے مفہوم میں لحاظ عمومیت کے ہی پیش نظر مصنف نے کہا کہ کبھی دلیل کو قطعی کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے جو یقین کی طرف موصل ہوتی ہے اس وقت مطلوب خبری کو قطعی کی قید کے ساتھ مقید کرتے

ہیں یا مطلوب خبری سے پہلے لفظ علم کا اضافہ کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں ''الی العلم بمطلوب خبری'' اس سبب سے سیف آمدی نے احکام میں کہا ہے کہ دلیل کی تعریف مذکور اصول فقہاء پر ہے لیکن عرف اصولی پر تو دلیل کی تعریف یہ ہے ''فھو مایمکن التوصل به الی العلم بمطلوب خبری'' اسی طرف صاحب محصول اور صاحب منہاج کا رجحان ہے۔ دلیل میں علم وقطع کی قید لگانے سے وہ دلائل خارج ہو جائیں گے جو مطلقا مفید ظنیات ہوتے ہیں، رہا دلیل ظنی جو مطلوب کی طرف بطور ظن یا بطور تخیل موصل ہو اسے امارت کہتے ہیں کیونکہ وہ مطلوب پر علامت ہوتی ہے مطلوب کے علم کا فائدہ نہیں دیتی۔

قوله۔ الانتاج مبنی علی التثلیث۔ الخ

گذرا کہ منطقی حضرات مفرد پر دلیل کا اطلاق نہیں کرتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک دلیل ایسے دو قول کے مرکب کا نام ہے جس سے قول آخر لازم آئے، اس سے ظاہر ہے کہ منطقی کے نزدیک دلیل میں ترکیب ضروری ہے اس کے برخلاف اصولی کے نزدیک دلیل میں ترکیب نہیں ہوتی مگر صرف اس حیثیت سے کہ نظر واستدلال کا تعلق ترکیب سے وابستہ ہے اسی مفہوم کی طرف ماتن نے اپنے قول الانتاج سے اشارہ کیا ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ دلیل مفرد کا نتیجہ دینا اور مطلوب تک پہونچانا دلیل کے مفرد ہونے کی حالت میں نہیں ہوسکتا بلکہ دلیل مفرد کے نتیجہ دینے کے لئے تین امور کا وجود ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ دلیل مفرد بنفسہ مطلوب تک نہیں پہونچا سکتی، لہذا ایک مطلوب کا موضوع ایک مطلوب کا محمول اور دونوں کے درمیان ایک واسطہ ہونا ضروری ہے جو ان دونوں کو ایک دوسرے سے مربوط کردے، اس مفہوم کی طرف مصنف نے اذ لابد من واسطة، سے اشارہ کیا ہے اور واسطہ کا مطلوب کے دونوں طرف یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کے درمیان ہونا ضروری ہے ورنہ ذہن ثانی سے اول کی طرف منتقل نہ ہوگا کیونکہ اشیاء متبائنہ میں سے ایک سے دوسرے کی طرف توصل ممکن نہیں اس لئے ایک ایسا امر ضروری ہے جو دونوں کو مستلزم ہوتا کہ جب محکوم بہ کو اس کے لئے ثابت کیا جائے تو وہ محکوم علیہ کے لئے التزاما ثابت ہو جائے تب ایسا ارتباط جو مصحح انتاج ہے پایا جائے گا اس طرح دلیل کے منتج ہونے کے لئے دو مقدمے ضروری ہیں۔ مقدمہ اولی کو صغری اور مقدمہ ثانیہ کو کبری کہتے ہیں اور اسکے نتیجہ کے موضوع ومحمول کو اصغر واکبر سے تعبیر کرتے ہیں چونکہ اول مطلوب کے موضوع اور واسطہ پر اور دوم

مطلوب کے محمول اور واسطہ پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے مصنف نے کہا فوجبت المقدمتان۔

قولہ۔ من ھھنا قال المنطقی ھو قولان یکون منہ الخ

اس عبارت سے ماتن اپنے پیشتر دعویٰ کی تائید پیش کرر ہے ہیں ان کا دعویٰ یہ تھا کہ انتاج دلیل کے لئے تین امور یا دو مقدمے ضروری ہیں اپنے قول اذلا بد من واسطۃ سے دلیل کی طرف اشارہ کیا اور اپنے قول من ھھنا قال المنطقی سے تائید پیش کی کہ اسی وجہ سے انتاج دلیل کے لئے دو مقدمے ضروری ہوتے ہیں منطقی حضرات نے دلیل کی ایسی تعریف کی ہے جو بالفعل دو مقدمے پر مشتمل ہے چنانچہ انہوں نے اس طرح تعریف کی ہے ھو قولان یکون عنہ قول آخر "یعنی دلیل ایسے دو قضیہ کو کہتے ہیں جس سے دوسرا قضیہ مستفاد ہو واضح رہے کہ تعریف میں قول سے قضیہ مراد ہے گو کہ قول کا اطلاق مرکب تقییدی، غیر تقییدی، ناقصہ، تامہ اور خبریہ وانشائیہ سب پر ہوتا ہے لیکن مقام تعریف میں قول سے مرکب تام خبری مراد ہے کہ عام بولکر خاص مراد لینا شائع وذائع ہے اس لئے قول کی تفسیر قضیہ سے کی گئی چونکہ دلیل سے مطلوب ومقصود شیٔ کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس کے قول "یکون عنہ" میں ضمیر "ہ" بتاویل مذکور قولان کی طرف راجع ہے اور ضمیر مفرد اس لئے لایا تا کہ اشارہ ہو جائے اسبات پر کہ ہیئت ترکیبہ انتاجیہ کے عارض ہونے کے بعد "قولان" قول واحد بنجاتے ہیں اور جو یہ کہا کہ دو قول کے مجموعے سے قول آخر مستفاد ہو اس کا معنی یہ ہے کہ دو قول کے مجموعے سے تصدیق متعلق ہو جائے۔

قولہ "وھو یتناول الاستقراء والتمثیل۔ اس کا قول "ھو" کی ضمیر "ما" کی طرف راجع ہے معنی یہ ہے کہ منطقی نے دلیل کی تعریف میں جو کہا ہے وہ دلیل کے تینوں اقسام قیاس استقراء اور تمثیل کو شامل ہے بلکہ صناعات خمسہ جدل خطاب اور مغالطہ وغیرہ کو بھی عام ہے اس لئے کہ منطقی کا یہ کہنا کہ قولین سے قول آخر کا حصول ہو، عام کہ یہ حصول لزوم بین کے طور پر ہو یا غیر بین کے طور پر، چنانچہ استقراء وتمثیل وغیرہا کی تعریف سے ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے قولین کی طرف راجع ہے جن دونوں کے مرکب سے قول آخر حاصل ہوتا ہے۔ چونکہ استقراء کہتے ہیں حکم کلی کے اثبات کے لئے جزئیات کثیرہ کے تتبع کرنے کو، جیسے الانسان یتحرک فکہ الاسفل عند المضغ

والفرس یتحرک فکه الاسفل عند المضغ کذالک الحماء والغنم۔۔۔۔اس قول سے قول آخر کل حیوان یتحرک فکه الاسفل عند المضغ، کاحکم لگانادرست ہے۔

تمثیل فرع واصل یامقیس ومقیس علیہ کے درمیان علت حکم میں مساوات ثابت کرنے کو کہتے ہیں اس تعریف پرقولان یکون عنہ قول آخر کاصدق ہوتاہے مثلا کہاجائے الخمر حرام للاسکار والنبیذ یوجدفیه الاسکار، اس دوقول سے ثابت ہوتاہے النبیذ حرام، یعنی نبیذ حرام ہے اس واسطے کہ وہ چیز جوعلت حکم میں شئی کے مساوی ہوتی ہے تواس شئی مساوی (مقیس) کاحکم نفس شئی (مقیس علیہ) کاحکم ہوتاہے۔

قوله۔ ''وقد یقال یستلزم لذاته قولا آخر فیختص بالقیاس''

اس عبارت سے دلیل کی ایک دوسری تعریف ذکرکررہے ہیں، دلیل کی تعریف مذکوراوراس تعریف میں عام وخاص مطلق کی نسبت ہے تعریف اول عام اور تعریف دوم خاص ہے کہ اول قیاس واستقراء اور تمثیل وغیرھا سب کوشامل ہے جبکہ دوم صرف قیاس کے ساتھ خاص ہے پھرتعریف اول میں قولین سے قول آخر کاعلم وحصول یقینی نہیں ہے بلکہ ظنی ہے اورتعریف دوم میں قولین سے قول آخر کا علم یقینی ولازمی ہے۔ دونوں تعریف میں تیسرافرق یہ ہے کہ اول میں قولین سے مطلوب کاعلم لذاتہ ضروری نہیں اور دوم کے مطابق لذاتہ بلاواسطہ شئی ضروری ہوتاہے۔ مصنف کے نزدیک دلیل کی یہ تعریف ناپسندیدہ ہےاس لئے قدیقال سے ذکرکرکے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا، وجہ ضعف یہ ہیکہ اس تعریف کی بناپراستقراء تمثیل اورقیاس المساوات وغیرہ افراددلیل سے خارج ہوئے جاتے ہیں فرق مذکور سے ظاہر ہے کہ اس تعریف میں یستلزم کی قید استقراء اور تمثیل کونکالنے کے لئے ہے کیونکہ استقراء وتمثیل میں شئی آخر کالزوم ضروری نہیں ہوتاہے۔ اورلذاتہ کی قید سے اس دلیل کونکالناہے جو مقدمہ غیرلازمہ کے واسطہ سے نتیجہ دیتی ہے جیسا کہ قیاس مساوات میں ہوتاہے چنانچہ مثال دی جاتی ہے کہ'' أمساوٍ لبَ، وب مُساوٍ لج، ینتج أمساو لج اس مثال مین نتیجہ کالزوم لذاتہ نہیں ہے بلکہ ایک مقدمہ خارجیہ کے واسطہ سے ہے اورمقدمہ خارجیہ یہ ہے ''مساوی المساوی مساوی'' شارح خیرآبادی نے کہاہے کہ اس تعریف میں استلزام اورلذاتہ کی قیدیں ایک ہی قید ہے جوایسی دلیلوں کے

اخراج کے لئے لائی گئی ہے جن میں لزوم مقدمہ اجنبیہ کے واسطہ سے ہوتا ہے مگر یہ بات پوشیدہ نہ رہے کہ تاسیس تاکید سے زیادہ بہتر ہے۔ حاصل یہ کہ لذاتہ کی قید خواہ تاکیدی ہو یا تاسیسی اس سے مقصود تعریف دلیل کو قیاس میں محدود ومنحصر کرنا اور استقراء وتمثیل کو دلیل سے خارج کرنا ہے اور اس امر کو واضح کرنا ہے کہ قیاس وہ قول ہے جو مرکب ہوا یسے قضایا سے جو لذاتہ قول آخر کو مستلزم ہو۔

جیسے ان کان زیدانساناً کان حیوانا لکنه انسان ینتج فهو حیوان و ان کان زیدحمارا کان ناهقا لکنه لیس اهق ینتج انه لیس بحمار یا زید انسان و کل انسان حیوان ینتج زید حیوان۔

متن المسلم :۔ ”وله خمس صور قریبة، الاولیٰ ان یعلم حکم لکل افراد شئی ثم یعلم بثوته للآخر کلا اوبعضاً فیلزم ثبوت ذالک الحکم للآخر کذالک بالضرورة فلابد من ایجاب الصغریٰ و کلیة الکبریٰ ومافی التحریر فی طرفی الکبریٰ فلیس بشئی لانه لیس لذاته واورد ألیس ب و کل مالیس ب ج والجواب أن السلب من حیث هوهو رفع محض وعقد الوضع فی الکبریٰ لایخلو من ملاحظة ثبوت فان لاحظته فی الصغریٰ فلاسلب بل ایجاب سلب والافلا اندراج“

ترجمہ :۔ اور قیاس کی پانچ قریبی صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ کسی شئی کے ہر ہر فرد کا حکم معلوم کرلیا جائے پھر اس شئی کا ثبوت دوسری شئی کے لئے کلایا بعضاً معلوم ہو جائے پس اسطرح اس حکم کا ثبوت دوسرے کے لئے ایسا ہی بالضرورۃ لازم ہوگا اس لئے اس میں ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ کی شرط ضروری ہے۔ اور وہ جو تحریر میں ہے کہ کبریٰ کے دونوں طرف مساوی ہونے کی صورت میں (ایجاب صغری کی شرط ضروری نہیں) تو وہ بلا وجہ کی بات ہے۔ کیونکہ اس صورت میں منتج ہونا لذاتہ نہیں ہے اور اَلیس ب وکل مالیس ب ج سے اعتراض کیا گیا جواب یہ ہے کہ سلب بحیثیت سلب رفع محض کا نام ہے اور کبریٰ میں عقد وضع لحاظ ثبوت سے خالی نہیں لہذا اس ثبوت کا لحاظ اگر صغری میں کرلیا جائے تو صغری سالبہ نہیں رہ جائے گا بلکہ موجبہ سالبۃ المحمول ہو جائے گا اور اگر صغریٰ میں اس ثبوت کا لحاظ نہ کیا جائے تو مندرج نہیں ہوگا۔

تشریح :۔ دلیل کی مؤخرالذکر تعریف کرنے کے بعد مصنف نے کہا تھا کہ یہ تعریف قیاس کے ساتھ مختص ہے اس لئے اب یہاں قیاس کی ان صورتوں کو بیان کررہے جسکا بذات خود بغیر کسی مقدمہ اجنبیہ کے واسطے کے نتیجہ دینا ظاہر ہے پس کہا ولہ خمس صور قریبۃ الخ۔

قولہ۔ "ولہ خمس صورقریبۃ" یہ بات کو معلوم ہے کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں استثنائی واقترانی،۔ پھر اقترانی کی دو قسمیں ہوتی ہیں حملی شرطی، اور اقترانی شرطی میں انتاج غیر بین ہوتا ہے کہ بعض میں مقدمہ غریبہ کی حاجت ہوتی ہے البتہ اقترانی حملی کا نتیجہ بین ہوتا ہے تاہم اس کی بعض صورتیں جیسے شکل کا نتیجہ دینا ذہن سے بعید ہے اس لئے ماتن نے اقترانی حملی کی بعض صورتوں اور اقترانی شرطی کی بعض صورتوں کے ذکر سے مکمل صرف نظر کیا اور بیان کو اقترانی حملی کی تین صورتوں اور استثنائی کی دو وجھوں پر منحصر ومحدود کردیا اس لئے کہا ولہ خمس صور قریبۃ۔

یعنی قیاس کی کل پانچ صورتیں صرف ایسی ہیں جو عند العقل انتاج کے لحاظ سے ایک دوسرے سے قریب ہیں صور قیاس کو سرف پانچ پر منحصر کرکے مصنف نے گویا رد کیا ہے علامہ ابن حاجب اور امام ابن ہمام وغیرہما علماء اصول کا جنہوں نے اس مقام پر قیاس کے جملہ صور قریبہ وبعیدہ اور استقراء کے احوال کو بیان کرکے کلام کو طول دیا ہے حالانکہ ذکر مبادی میں تطویل لاطائل کلام کا ذکر کرنا فضول ہے کیونکہ اس سے غرض متعلق نہیں ہو مبادی میں صرف اس قدر کلام ذکر کرنا چاہئے جو ضروری اور اہم ہو اسی لئے ماتن نے صرف پانچ صور قریبہ کو ذکر کیا۔

قولہ۔ الاولیٰ ان یعلم حکم نکل افراد شئی الخ

درج بالا عبارت سے مصنف نے قیاس کی پہلی صورت کو بیان کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے۔

صورت اولیٰ :۔ شکل اول کی ہے جس میں حداوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہوتا ہے اور اس کی شرط یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ ہو اور کبریٰ کلیہ ہو، اسی بنا پر یہ شکل مندرجہ ذیل چار ضروب میں نتیجہ دیتی ہے۔

(۱) ضروب اول :۔ صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو جیسے کل فرس حیوان و کل حیوان حساس، فکل فرس حساس،

(۲) ضرب دوم :۔ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہو، جیسے کل حمار حیوان

ولاشئی من الحیوان بحجر فلاشئی من الحمار بحجر۔

(۳) ضرب سوم:۔ صغریٰ موجبہ جزئیہ و کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو۔ جیسے بعض الحیوان انسان وکل انسان ناطق، فبعض الحیوان ناطق۔

(۴) ضرب چہارم:۔ صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہو جیسے بعض الحیوان ساسد لاشئی من الاسد بصاهل فبعض الحیوان لیس بصاهل

حاصل عبارت مصنف:۔ مصنف کے الفاظ میں صورت اولیٰ کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے کسی شئی (اوسط) کے ہر فرد کا حکم ایجابی یا سلبی جانا جائے (مثلاً حیوان کے ہر فرد کے بارے۔ یں معلوم ہے کہ وہ ماشئی ہے) پھر وہ شئی (اوسط) دوسرے کے لئے (اکبر) کلایا بعضا یعنی اس کے ہر فرد کے لئے یا بعض افراد کے لئے ثابت ہو (جیسے حیوان ہونا انسان کے ہر فرد کے لئے ثابت ہے) تو اکبر بھی اصغر کے ہر فرد یا بعض افراد کے لئے ایجاباً یا سلباً ثابت ہوگا جیسا کہ مثال مذکور میں ماشئی ہونا انسان کے ہر فرد کے لئے ثابت ہو رہا ہے کسی موضوع کے جملہ افراد کے لئے ایک حکم (ایجابی وسلبی) معلوم کیا جائے مثال کے طور پر لفظ انسان قضیہ میں موضوع واقع ہو تو اس کے جملہ افراد کے لئے حکم حیوانیت ثابت مان کر یوں کہا جائے کل انسان حیوان ۔ یا پھر اسی لفظ انسان جو قضیہ کا موضوع ہے کے جمیع افراد سے سلب حجریت کر کے یہ کہا جائے لاشئی من الانسان بحجر، یہ قیاس کے مقدمہ ثانیہ، کبریٰ کا حاصل ہے۔ بعدہ یہ معلوم کیا جائے گا کہ یہی موضوع دوسری چیز کے لئے کلاً یا بعضاً ثابت ہے جیسے ہی انسان کو، کاتب کے کل افراد کے لئے ثابت کر کے اس طرح کہیں کل کاتب انسان، یا جسم کے بعض افراد کے لئے انسانیت کا حکم لگا کر یہ کہیں بعض الجسم انسان، تو اسطرح قیاس کے مقدمہ اولیٰ صغری کا حاصل نکل آتا ہے۔ اور پھر صغریٰ، کبریٰ کو ترتیب دینے سے ایک علم حاصل ہو جاتا ہے جو پہلے حاصل نہ تھا چنانچہ مثال کل کاتب انسان وکل انسان حیوان، کی ترتیب سے معلوم ہوا کہ ہر کاتب حیوان ہے یونہی ''کل کاتب انسان ولاشئی من الانسان بحجر'' سے معلوم ہوا کہ کاتب کا کوئی فرد حجر نہیں ہے۔ اسی طرح بعض الجسم انسان وکل انسان حیوان کی ترتیب سے معلوم ہوا کہ بعض جسم حیوان ہے۔ غرض اس توضیح وتمثیل سے ظاہر ہے کہ قیاس کی اس صورت میں صغری کا موجبہ ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے

ورنہ نتیجہ صحیح نہ ہوگا۔

قولہ۔ ''وما فی التحریر الافی مساوات طرفی الکبریٰ الخ

اس عبارت میں مصنف نے صاحب تحریر امام ابن الہمام کے قول کو ذکر کر کے اس پر رد کیا ہے۔ چونکہ ماتن نے کہا ہے کہ صورت اولی کے صحیح نتیجہ دینے کے لئے ایجاب صغریٰ شرط ہے مگر اس کے برعکس امام ابن الہمام نے تحریر الاصول میں کہا ہے کہ قیاس کے کبریٰ کا طرفین یعنی موضوع ومحمول مساوی ہونے کی صورت میں شکل اول میں صغری کا موجبہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کبریٰ کے طرفین کے مساوات کی صورت میں اگر صغریٰ سالبہ بھی ہو جب بھی نتیجہ صحیح برآمد ہوتا ہے اسلئے کہ متساوین میں سے ایک کا سلب دوسرے کے سلب کو مستلزم ہے، پس اوسط جو اکبر کے مساوی ہے کا سلب اصغر سے مستلزم ہے اکبر کے سلب کو اصغر سے۔ جیسے لاشئی مں الانسان بفرس و کل فرس صاهل یہ قیاس صحیح ہے جس کا نتیجہ لاشئی من الانسان بصاهل آتا ہے باوجودیکہ صغری موجبہ نہیں ہے حالانکہ قیاس کی ترتیب شکل اول پر دی گئی ہے۔

رد:۔ مصنف نے اپنے قول ''لیس بشئی'' سے ابن الہمام کا رد کیا ہے کہ ان کی یہ بات درست نہیں ہے اور اپنے قول لیس لذاتہ'' سے عدم صحت کی وجہ بیان کی ہے۔

اسکا حاصل یہ ہے کہ گفتگو اس قیاس میں ہے جو بالذات اور بلا واسطہ قول ثالث کو مستلزم ہے۔ اور ابن الہمام نے مثال مذکور میں صغریٰ سالبہ ہونے کی صورت میں جس قیاس کی صحت وانتاج کا قول کیا ہے وہ قیاس قول آخر کو لذاتہ مستلزم نہیں ہے بلکہ وہ قیاس ایک مقدمہ اجنبیہ کے واسطہ سے صحیح نتیجہ دے رہا ہے اور قول آخر کو مستلزم ہے مقدمہ اجنبیہ یہ ہے'' سلب احد المتساویین یستلزم سلب الآخر، او حکم المتساویین واحد چنانچہ جب ہم مذکورہ مقدمہ اجنبیہ سے صرف نظر کرلیں تو یہی قیاس ایجاب صغریٰ کی شرط کے بغیر نتیجہ صحیح نہیں دیتا۔

قولہ۔ اوردأ لیس ب وکل مالیس ب ج۔

اس عبارت سے ماتن نے اس اعتراض کی طرف اشارہ کیا ہے جو شکل اول کی شرط'' ایجاب صغریٰ'' کے ضمن میں کیا گیا ہے۔

اعتراض :۔کی تقریر یہ ہے کہ کوئی قیاس ایسا ہو جسکا صغری سالبہ ہو اور کبریٰ اور اس کا دونوں طرف (موضوع و محمول) برابر ہوں تو ایسے قیاس کا نتیجہ صحیح ہوتا ہے حالانکہ ایجاب صغریٰ منتفی ہے۔ جیسے أ لیس ب، و کل مالیس ب ج فالنتیجۃ أ ج۔صحیح قیاس ہے جب کہ اسکا صغریٰ سالبہ ہے توضیح مثال کے لئے یہ کہہ سکتے ہیں۔ الثلثة لیس بزوج و کل مالیس بزوج فرد ۔ الثلثة فرد ۔معلوم ہوا کہ شکل اول میں ایجاب صغریٰ شرط نہیں ہے ورنہ سالبہ ہوتے ہوئے نتیجہ ہرگز برآمد نہ ہوتا۔

قوله ۔ والجواب أن السلب من حيث هوهوالخ

اس عبارت سے اعتراض مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں

جواب :۔کا حاصل یہ ہے کہ تمہارے پیش کردہ قیاس میں جو صغری بظاہر سالبہ نظر آرہا ہے درحقیقت وہ سالبہ نہیں ہے بلکہ وہ صغریٰ موجبہ سالبۃ المحمول بلفظ دیگر موجبہ معدولۃ المحمول ہے کیونکہ سلب بحیثیت سلب رفع محض کا نام ہے اور قیاس مذکور کا جو کبریٰ یعنی کل مالیس ب ج ہے اس میں عقد وضع رفع محض نہیں کہ صغریٰ کو سالبہ کہا جائے بلکہ اس میں ثبوت شئی لشئی ملحوظ ہے، چونکہ کل مالیس ب سے مراد ہر وہ شئی ہے جس پر لیس ب یا یعنی اس کے لئے لیس ب ثابت ہو پس ہم جب اسی ثبوت کو صغریٰ میں اعتبار کر لیتے ہیں تو صغریٰ سالبہ نہیں رہ جاتا بلکہ صغریٰ موجبہ معدولۃ المحمول ہو جاتا ہے وگرنہ قیاس منتج ہی نہ ہوگا اس لئے کہ اس تقدیر پر اصغر اوسط کے تحت مندرج نہ ہوگا چونکہ قیاس میں اصغر ''أ'' ہے اور اوسط ''مالیس ب'' ہے اور لیس ب کے افراد و مصداق وہ ہیں جس کے لئے لیس ب'' ثابت ہے اور صغریٰ کو سالبہ ماننے کی تقدیر پر سے یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اصغر کے لئے لیس ب ثابت ہے کیونکہ صغریٰ میں پہلے سے ثبوت ملحوظ ہی نہیں پس جب اصغر میں لیس ب ثابت نہیں تو اصغر اوسط کے تحت کیونکر مندرج ہوگا مگر جب لیس ب کے ثبوت کا لحاظ صغریٰ میں کر لیا جائے گا تو اصغر اوسط کے تحت مندرج ہو جائے گا لہذا ماننا پڑے گا کہ مثال مذکور میں صغریٰ سالبہ نہیں ہے بلکہ موجبہ معدولۃ المعدول ہے۔

متن المسلم: ۔ ''الثانیه ان یعلم حکم لکل افراد شئی ومقابله للآخر کله اوبعضه فیعلم سلب ذالک الشئی عن الآخر کذالک بتامل ومافی المختصر ان لاانتاج الا بالاول فادعاء لان اللزوم لالمقدمة اجنبية يجوز أن يكون مع متعدد والد

وران مع الاول لاينافيه"

ترجمہ :۔ (قیاس کی دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شئی کے جملہ افراد کے لئے ایک حکم معلوم کرلیا جائے اور پھر اس حکم مذکور کے بالمقابل حکم کو جو دوسرے کے لئے کلا وبعضا ثابت ہے جان لیا جائے اس طرح اس شئی کا دوسرے سے (یعنی اکبر کا اصغر سے) کلا وبعضا مسلوب ہونا جان لیا جاسکے گا۔ اور یہ جو مختصر ابن حاجب میں ہے کہ صرف شکل اول ہی منتج ہے تو یہ دعوی بلا دلیل ہے کیونکہ مقدمہ اجنبیہ کے بغیر لزوم نتیجہ متعدد اشکال کے ساتھ ممکن ہے اور انتاج کا دوران شکل اول کے ساتھ (اشکال باقیہ) کے لزوم نتیجہ کے منافی نہیں ہے۔

تشریح :۔ قیاس کے صور خمسہ میں سے دوسری صورت کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو اشکال اربعہ میں سے شکل ثانی کہلاتی ہے۔ اس لئے مصنف نے کہا الثانیۃ ان یعلم حکم الخ۔

قولہ۔ الثانية ان يعلم حكم لكل افراد شئى الخ

صورت ثانیہ یا شکل ثانی یہ ہے کہ حد اوسط صغریٰ و کبریٰ دونوں میں محمول ہو اسکی شرط یہ ہے کہ صغریٰ اگر موجبہ ہو تو کبریٰ سالبہ اور صغری سالبہ ہو تو کبریٰ موجبہ ہو مگر ہر حالت میں کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔ پس اس وجہ سے یہ شکل بھی مندرجہ ذیل چار ضروب میں نتیجہ دے سکتی ہے۔

ضرب اول :۔ صغریٰ، موجبہ کلیہ و کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہو، جیسے كل فرس حيوان و لاشئى من الحجر بحيوان، فلاشئى من الفرس بحجر

ضرب دوم :۔ صغریٰ سالبہ کلیہ و کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو جیسے لاشئى من الحجر بحيوان وكل انسان حيوان فلاشئى من الحجر بانسان،

ضرب سوم :۔ صغری موجبہ جزئیہ و کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہو جیسے بعض الحيوان انسان، ولاشئى من الفرس بانسان۔ بعض الحيوان ليس بفرس

ضرب چہارم :۔ صغریٰ سالبہ جزئیہ و کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو۔ جیسے بعض الحيوان ليس بحمار، وكل ناهق حمار، فبعض الحيوان ليس بناهق۔

حاصل عبارت :۔ مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ پہلے ایک شئی یعنی قضیہ کے موضوع

(اکبر) کے جمیع افراد کے لئے ایک حکم ایجابی یا سلبی معلوم کیا جائے جیسے لاشئی من الحجر بحیوان یا کل انسان حیوان، یہ حاصل کبریٰ ہوگا۔ پھر اس حکم ایجابی یا سلبی معلوم ومذکور کے بالمقابل دوسری شئی یعنی قضیہ کے موضوع (اصغر) کے کل فرد یا بعض کے لئے ایک حکم جانا جائے گا مثلاً کبریٰ میں اکبر کے لئے اگر ایک مثال میں سلب حیوانیت کا حکم ہے اور دوسری مثال میں ثبوت حیوانیت کا حکم ہے تو اصغر کے لئے اس کے بالمقابل مثال اول میں سلب حیوانیت کے بجائے ثبوت حیوانیت اور مثال دوم میں ثبوت حیوانیت کے بجائے سلب حیوانیت کا حکم لگا کر یہ کہا جائے۔ کل فرس حیوان، یا لاشئی من الحجر بحیوان یہ حاصل صغریٰ ہے اس طرح اکبر کا اصغر سے کلاً وبعضاً مسلوب ہونا یقینی طور پر معلوم ہو جائے گا اور یہی علم نتیجہ ہے۔ جیسے لاشئی من الحجر بانسان، وکل ناطق انسان۔ فلاشئی من الحجر بناطق چنانچہ اس شکل میں پہلے یہ معلوم کیا گیا ہے کہ ناطق کے جمیع افراد کے لئے انسانیت ثابت ہے پھر یہ معلوم ہوا ہے کہ حجر کے جمیع افراد سے انسانیت مسلوب ہے پس جب یہ معلوم ہے کہ حجر کے جمیع افراد سے انسانیت مسلوب ہے تو معلوم ہوا کہ حجر کے تمامی افراد سے ناطق بھی مسلوب ہے۔

تنبیہ:۔ اس تقریر سے تم پر یہ بات واضح ہوگئی ہوگی کہ ماتن کا اشارہ اسبات کی طرف ہے کہ اس شکل کا نتیجہ یا تو سالبہ کلیہ کے روپ میں ہوگا جبکہ قیاس کی ترتیب ضرب اول وضرب دوم پر ہوگی یا سالبہ جزئیہ کے روپ میں ہوگی جب کہ قیاس کی ترتیب ضرب سوم وضرب چہارم کے طور پر ہوگی کہ نتیجہ ہمیشہ ادون کے تابع ہوتا ہے۔ سالبہ چونکہ موجبہ سے اور جزئیہ کلیہ سے ادون ہے اس لئے اس کا نتیجہ ہمیشہ یا تو سالبہ کلیہ یا سالبہ جزئیہ آئے گا۔

قولہ۔ بتأمل۔ اس میں اشارہ ہے کہ شکل ثانی کا نتیجہ دینا شکل اول کی طرح بدیہی الانتاج نہیں ہوتا۔ بلکہ یا تو نظری ہے جیسا کہ مشہور ہے یا بدیہی خفی ہے جس میں بیان کی حاجت ہوتی ہے۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض کو قیاس کا صغریٰ بنایا جائے اور کبریٰ کو اپنی جگہ باقی رکھ کر شکل اول کے طور پر یوں کہا جائے "بعض الحجر ناطق، وکل ناطق انسان فبعض الحجر انسان، یہ نتیجہ قیاس کے صغریٰ" لاشئی من الحجر بانسان" کی نقیض کا ہے جو خلاف مفروض ہونے کی بنا پر باطل ہے پس جب نقیض نتیجہ صحیح نہیں تو نتیجہ صحیح ہوگا۔ یہی معنی ہے ماتن کے قول تأمل کا۔

قولہ۔ وما فی المختصر أن لاانتاج الابالاول فادعاء لان اللزوم الخ

اس عبارت سے ماتن صاحب مختصر علامہ ابن حاجب پر رد کرنا چاہتے ہیں۔ چونکہ علامہ نے مختصر میں کہاہے کہ شکل اول کے علاوہ، شکل ثانی وشکل ثالث اس وقت تک نتیجہ نہیں دیتا ہے جب تک کہ شکل ثانی وثالث کوشکل اول کی طرف نہ پھیرا جائے، اور شکل ثانی وثالث کوشکل اول کی طرف پھیرنے کی صورت یہ ہے کہ اگرشکل ثانی میں عکس کبریٰ کردیا جائے تو ثانی شکل اول کی طرف پلٹ جائے گا۔ اور شکل ثالث میں اگر عکس صغریٰ کردیا جائے یا عکس کبریٰ کردیا جائے پھراس کو قیاس کے صغریٰ کی جگہ رکھا جائے اور صغریٰ کو کبریٰ کی جگہ میں رکھ کر عکس نتیجہ کردیں تو ثالث اول کی طرف پلٹ جائے گا غرض قیاس سے لزوم نتیجہ صرف شکل اول کے ساتھ خاص ہے رہے شکل ثانی وثالث تو لزوم نتیجہ ان سے اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک اس کوشکل اول کی طرف پھیرا نہ جائے۔

رد:۔ کا حاصل یہ ہے کہ صاحب مختصر کا لزوم کوشکل اول کے ساتھ مختص کردینا دعویٰ بلا دلیل ہے کیونکہ قیاس کے دومقدموں کا بغیر کسی مقدمہ اجنبیہ کا سہارا لئے ہوئے نتیجہ کو لازم ہونا شکل اول کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ لزوم شکل اول ودیگر اشکال میں بھی پایا جاسکتا ہے چونکہ انتاج قیاس کا معنی یہ ہے کہ قیاس کے دومقدموں کے سوا کوئی اور مقدمہ نہ ہو جیسے شکل اول میں ہوتا ہے وہیں یہ مطلب بھی ہوتاہے کہ قیاس کے دونوں مقدموں کے علاوہ کوئی مقدمہ ہولیکن غیر اجنبیہ ہو جیسے شکل ثانی میں عکس کبریٰ وغیرہ۔

رہا انتاج کا دوران شکل اول کے ساتھ یعنی جہاں شکل اول پائی جائیگی انتاج پایا جائے گا اور جہاں شکل اول نہیں پائی جائے گی انتاج نہیں ہوگا تو یہ دورانِ شکل اول، اشکال باقیہ کے انتاج کے منافی نہیں ہے چنانچہ ایسا ہوسکتا ہے کہ اشکال باقیہ میں بھی انتاج ولزوم نتیجہ پایا جائے اگر چہ مقدمہ غیر اجنبیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے سہی۔

متن المسلم :۔ ''والثالثة ان یعلم ثبوت امرین لثالث واحدهما کلی فیعلم التقاؤهمافیه اوثبوت امرله مع عدم ثبوت الآخرله کذالک فیعلم عدم التقائهما فیه فلایکون اللازم الاجزئیا موجبا اوسالباً''

ترجمہ :۔ اورصورت ثالثہ یہ ہے کہ دوامر کا ثبوت امر ثالث کے لئے ہونا معلوم کرلیا جائے استحال میں کہ ان دوامر میں سے ایک کلی ہواس طرح ان دوامر کا اجتماع امر ثالث میں ہونا معلوم ہوجائے گا یاایک امر کا ثبوت اور دوسرے امر کا عدم ثبوت، کسی امر ثالث کے لئے ایسے ہی ہونا معلوم ہوجائے اس طرح یہ معلوم ہوجائے گا کہ دونوں امر، امر ثالث میں مجتمع نہیں ہیں پس نتیجہ موجبہ جزئیہ یا سالبہ جزئیہ ہی ہوگا۔

تشریح :۔قیاس کے صورخمسہ میں سے تیسری صورت کو بیان کررہے ہیں جو شکل ثالث کہلاتی ہے۔ پس کہا الثالثة ان یعلم ثبوت امرین لثالث الخ۔

شکل ثالث یہ ہے کہ جس میں حداوسط صغری اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہواس کی بھی دوشرطیں ہیں۔اول یہ کہ صغری موجبہ ہو۔دوم یہ کہ صغریٰ وکبریٰ میں سے کوئی ضرور کلیہ ہوخواہ دونوں کلیہ ہوں یاصرف صغریٰ کلیہ ہویا کبریٰ کلیہ ہوپس ان شرطوں کے تناظر میں اس شکل کے ضروب منتجہ کل چھ بنتے ہیں۔

(۱)ضرب اول :۔ صغریٰ موجبہ کلیہ وکبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہوجیسے۔ کل انسان حیوان، وکل انسان ضاحک، فبعض الحیوان ضاحک۔

(۲)ضرب دوم :۔صغریٰ موجبہ کلیہ وکبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہوجیسے۔ کل انسان حیوان، ولاشئی من الانسان بفرس، فبعض الحیوان لیس بفرس

(۳)ضرب سوم :۔صغریٰ موجبہ جزئیہ وکبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہوجیسے بعض الحیوان انسان، وکل حیوان متنفس، فبعض الانسان متنفس،

(۴)ضرب چہارم :۔صغریٰ موجبہ جزئیہ وکبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہوجیسے بعض الحیوان انسان ولاشئی من الحیوان بجماد، فبعض الانسان لیس بجماد

(۵)ضرب پنجم :۔صغریٰ موجبہ کلیہ وکبریٰ موجبہ جزئیہ سے مرکب ہوجیسے کل انسان حیوان وبعض الانسان کاتب فبعض الحیوان کاتب

(۶)ضرب ششم :۔صغریٰ موجبہ کلیہ وکبریٰ سالبہ جزئیہ سے مرکب ہو۔جیسے کل حیوان حساس، وبعض الحیوان لیس بانسان، فبعض الحساس لیس بانسان۔

قوله۔ أن یعلم ثبوت امرین لثالث واحدھما کلی

حاصل عبارت ۔ درج بالا عبارت کا مطلب یہ ہے کہ دو امر یعنی اصغر و اکبر کو امر ثالث یعنی حد اوسط جو مقدمہ قیاس میں موضوع واقع ہے کے لئے ثابت مانا جائے مگر اس شرط کے ساتھ کے اصغر و اکبر کے دونوں حکم ثبوتی میں سے ایک حکم کلی رکھتا ہو یعنی حد اوسط کے جملہ افراد کے لئے اصغر یا اکبر ثابت ہو۔ بلفظ دیگر دونوں مقدمہ صغریٰ و کبریٰ میں سے کسی ایک کا بہر حال کلیہ ہونا ضروری ہے کہ اس سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ اصغر و اکبر کا اجتماع حد اوسط میں یقینی طور پر ہے پس اکبر کا ثبوت بعض اصغر کے لئے ہو جائے گا جیسے بعض الانسان ضاحک و کل انسان حیوان، فبعض الضاحک حیوان۔

مثال مذکور شکل ثالث کی شرط پر مرتب ہے۔ جس میں اولاً یہ معلوم کیا گیا ہے کہ ضحک و حیوانیت انسان کے لئے ثابت ہیں اور حیوانت کا ثبوت انسان کے جمیع افراد کے لئے ہے جبکہ ضحک کا ثبوت اسی انسان کے بعض افراد کے لئے ہے۔ پس ضحک و حیوانیت بہر دو تقدیر انسان کے لئے بطور بعضیت ضرور ثابت ہے جو موجبہ جزئیہ کا مفاد ہے لہذا دونوں مقدموں میں سے ایک کا کلیہ ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر ان میں ایک بھی کلی نہ ہو بلکہ اصغر و اکبر میں سے ہر ایک کا ثبوت حد اوسط کے لئے بطور جزئی ہو تو اصغر و اکبر دونوں کا التقاء حد اوسط میں ضروری نہ رہ جائے گا چونکہ بہر تقدیر ثبوت بعضیت و جزئیت ایسا ممکن ہے کہ اصغر کا بعض فرد جو اوسط کے لئے ثابت ہے وہ اکبر کے بعض فرد کا غیر ہو جو اوسط کے لئے ثابت ہے اس وقت اکبر کا ثبوت اصغر کے لئے لازم نہ ہوگا اسلئے دونوں مقدموں میں سے ایک کا کلیہ ہونا ضروری ہے یہ تفصیل ہے شکل ثالث کی دو شرطوں میں سے ایک شرط یعنی مقدمتین میں سے ایک کے کلیہ ہونے کی۔

قوله۔ اوثبوت امرله مع عدم ثبوت الآخرله كذالك۔ الخ

اس عبارت سے شکل ثالث کی دوسری شرط یعنی ایجاب صغریٰ کی طرف اشارہ ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اولاً ایک امر یعنی اصغر کا ثبوت اوسط کے لئے جانا جائے تا کہ صغریٰ موجبہ ہو سکے کہ ایجاب صغریٰ شرط ہے۔ پھر امر دوم یعنی اکبر کا سلب اوسط سے کیا جائے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ایجاب و سلب دونوں میں سے ایک کلیہ ہو یہ حاصل کبریٰ ہوگا اور اول حاصل صغریٰ تھا۔ پس جب اس

طرح صغریٰ وکبریٰ کوترتیب دیں گے تو اکبر کا سلب بعض اصغر سے لازماً ہوگا۔ جیسے بعض الحیوان ناطق، ولاشئی من الحیوان بجماد ،فبعض الناطق لیس بجماد مثال مذکور شکل ثالث کی دونوں شرطوں کے مطابق ہے چنانچہ صغریٰ موجبہ ہے اور مقدمتین میں سے ایک کلیہ ہے مگر چونکہ کبریٰ سالبہ ہے اس لئے اکبر کا سلب اصغر کے بعض افراد سے لازم ہے کیونکہ صغریٰ میں جب یہ معلوم ہوگیا کہ بعض حیوان کے لئے نطق ثابت ہے اور پھر کبریٰ میں حیوان کے جملہ افراد سے جماد کلیۃً مسلوب ہے تو یقیناً معلوم ہوگیا کہ نطق و جماد یکجانہیں ہوسکتے اس لئے مصنف نے کہا فیعلم عدم التقاءھما فیہ۔

قوله۔ فلايكون اللازم الاجزئياً موجباً اوسالباً

شکل مذکور کی شرط ''ایجاب صغریٰ وکلیت احدی المقدمتین پر متفرع ہے۔ حاصل یہ ہے کہ شرط شکل ثالث کے پیش نظر اس قیاس کا نتیجہ ہمیشہ یا تو موجبہ جزئیہ ہوگا یا پھر سالبہ جزئیہ آئے گا۔ چنانچہ شرط اول کی طرف نظر کرتے ہوئے جب قیاس ضرب اول کے طریقہ پر موجبہ کلیہ صغریٰ، موجبہ کلیہ کبریٰ سے اور ضرب ثالث کے طریقہ پر موجبہ جزئیہ صغریٰ وموجبہ کلیہ کبریٰ سے، اور ضرب خامس کے طریقہ پر موجبہ کلیہ صغریٰ، موجبہ جزئیہ کبریٰ سے مرکب ہوگا تو نتیجہ وقیاس یا مطلوب ہمیشہ موجبہ جزئیہ آئے گا جیسا کہ گذشتہ مثالوں سے ظاہر ہے۔ اور شرط ثانی کی طرف نظر کرتے ہوئے جب قیاس ضرب ثانی کے طریقہ پر، موجبہ کلیہ صغریٰ وسالبہ کلیہ کبریٰ سے اور، ضرب رابع کے مطابق موجبہ جزئیہ صغریٰ وسالبہ کلیہ کبریٰ اور ضرب سادس کے طریق پر موجبہ کلیہ صغریٰ وسالبہ جزئیہ کبریٰ سے مرکب ہوگا تو نتیجہ قیاس یا مطلوب ہمیشہ سالبہ جزئیہ آئے گا جیسا کہ گذرا۔

متن المسلم :۔''والرابعة أن يثبت الملازمة بين امرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالى والافلا لزوم ولاعكس لجواز اعمية اللازم والرفع بالعكس واوردمنع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع جاز عدم بقاء اللزوم فلايلزم انتفاء الملزوم اقول اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك فى جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك وهوعدم بقاء اللزوم داخل فى الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض هف فتدبر''

ترجمہ:۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ دو امر کے درمیان ملازمت ثابت کر دیا جائے تو اس میں وضع مقدم وضع تالی کا نتیجہ دے گا ورنہ دونوں امر کے درمیان لزوم نہیں رہے گا اور اس کا عکس نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ممکن ہے کہ لازم عام ہو اور رفع برعکس وضع ہے، اور اعتراض کیا گیا ہے کہ تالی کا رفع مقدم کے رفع کو مستلزم ہونا ممنوع ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ انتفاء لازم محال ہو پس جب انتفاء لازم کا وقوع فرض کر لیا جائے تو لزوم باقی نہیں رہ جائے گا تو ملزوم کا انتفاء لازم نہیں آئے گا میں کہوں گا کہ لزوم حقیقت میں تمام اوقات و جملہ تقادیر میں انفکاک کے امتناع کا نام ہے لہذا وقت انفکاک اور وہ لزوم کا باقی نہ رہنا ہے، جمیع تقادیر میں داخل ہے غرض یہ اعتراض تو منع لزوم کی طرف راجع ہے حالانکہ لزوم فرض کیا گیا ہے یہ خلاف مفروض ہے اسلئے غور کرو!

تشریح:۔ قیاس کے صور خمسہ قریبہ میں سے چوتھی صورت قیاس استثنائی کا ذکر اس عبارت میں ہے۔ اور شکل رابع کو مصنف نے ترک کر دیا کہ وہ قریب الانتاج نہیں ہوتا بلکہ بعید از قیاس ہے۔ اس کے برعکس شکل ثانی و ثالث چونکہ بعید از قیاس نہیں ہیں بلکہ قریب الانتاج ہوتے ہیں اس لئے قریبہ میں داخل ہیں چونکہ شکل ثانی کو شکل اول کی طرف نقل کرنے کے لئے نقیض نتیجہ کو صغریٰ بنا دینا کافی ہے ایسے ہی شکل ثالث کو اول کی طرف پھیرنے کے لئے نقیض نتیجہ کو کبریٰ بنا دینا کافی ہے کسی مقدمہ اجنبیہ کے سہارا لینے کی ضرورت نہیں پڑتی جیسا کہ گذرا۔ اس لئے مصنف نے صرف اول و ثانی اور ثالث کو ذکر کیا اور رابع کو ترک کر دیا پھر شروع کیا قیاس استثنائی کے بیان میں تو کہا الرابعة ان یثبت الملازمة الخ۔

قوله۔ الرابعة ان یثبت الملازمة بین امرین الخ

اس عبارت سے قیاس استثنائی کی طرف اشارہ ہے۔ اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

قیاس استثنائی:۔ اس کو کہتے ہیں جس میں عین نتیجہ یا نقیض نتیجہ بالفعل مذکور ہو...... یہ قیاس بھی دو مقدمہ سے مرکب ہوتا ہے اولاً ایک قضیہ شرطیہ کو ذکر کرتے ہیں پھر حرف استثنائی "لکن" کے ذریعہ دوسرا مقدمہ وضعیہ لاتے ہیں جس میں اس کے دونوں جزؤوں میں سے ایک کا اثبات یا رفع ہوتا ہے تاکہ جزء آخر کی وضع یا اس کا رفع لازم ہو سکے۔ شرطیہ متصلہ میں اس کی مثال اس طرح دی جاتی ہے۔

کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لکن الشمس طالعة ۔ ینتج ان

النهار موجود۔ لکن النهار لیس بموجود ینتج ،أن الشمس لیست بطالعة اور شرطیہ منفصلہ میں اس کی مثال یہ آتی ہے۔

دائماً اما أن یکون هذا العدد زوجاً او فرداً، لکن هذا العد دزوج ینتج انه لیس بفرد...... ولکنه لیس بزوج ینتج انه فرد۔

ان دونوں مثالوں سے ظاہر ہے کہ قیاس کی ترتیب شرطیہ متصلہ کے طور پر ہوتو وضع (ثبوت ووجود) وضع کا نتیجہ دے گا اور رفع (نفی) رفع کا نتیجہ دیتا ہے اس کے برعکس قیاس کی ترتیب اگر شرطیہ منفصلہ کے طریق پر ہوئی تو وضع رفع کا اور رفع وضع کا نتیجہ دے گا۔

شرائط:۔ قیاس استثنائی کے انتاج کی چند شرطیں یہ ہیں۔

(۱) شرطیہ موجبہ ہو۔ پس اگر شرطیہ سالبہ ہوگا تو وضع ورفع میں سے کچھ بھی نتیجہ نہ دے گا۔

(۲) شرطیہ اگر متصلہ ہوتو اس کے لئے لزومیہ ہونا شرط ہے اور منفصلہ ہوتو عنادیہ ہونا شرط ہے۔

(۳) دوامر میں سے ایک ہونا ضروری ہے۔ ایک یہ کہ شرطیہ کلیہ ہو دوسرا یہ کہ استثناء یعنی وضع ورفع کلیہ ہو۔

حاصل عبارت:۔ ماتن کی عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ دوامر مثلاً طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان ملازمت ثابت ہو بایں طور کہ جب جب ان دونوں امر میں سے ایک ثابت ہوتو دوسرا بھی ثابت ہوجائے جیسے کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود پھر اب لکن کے ذریعہ اگر مقدم کا ثبوت ووضع مذکور ہوتو نتیجہ تالی کے وضع وثبوت کا ہوگا جیسے مثال مذکور ہیں ''لکن الشمس طالعة'' میں ذکر مقدم بطور وضع وتحقق کے ہے اس لئے نتیجہ بھی تالی کے وضع وتحقق کا ہوا جیسے فالنهار موجود اگر وضع مقدم، وضع تالی کا نتیجہ نہ دے تو مقدم وتالی کے درمیان لزوم نہیں رہ جائے گا کہ ملزوم کا تحقق لازم کے تحقق کو مستلزم ہے اور اس مقام پر یہی مفروض ہے کہ تالی مقدم کے لئے لازم اور مقدم اسکا ملزوم ہے لہذا مقدم وتالی کے درمیان لزوم کی نفی خلاف مفروض ہے۔ البتہ تالی کا تحقق ووضع مقدم کے وضع کا نتیجہ نہ دے گا اس لئے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ تالی جو لازم ہے مقدم ملزوم کا، ملزوم سے اعم ہوتو تحقق لازم تحقق ملزوم کا نتیجہ نہیں دے سکتا کیونکہ اعم کا تحقق اخص کے تحقق کو مستلزم نہیں ہوتا جیسے تحقق حیوان تحقق انسان کو لازم نہیں۔ حاں البتہ اگر رفع تالی مقصود ہوتو رفع تالی رفع مقدم کا نتیجہ دے گا کہ لازم کا رفع ملزوم کے

رفع کو یا اعم کا انتفاء اخص کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے مگر مقدم کا رفع لازم کے رفع کا نتیجہ نہیں دیتا اس لئے کہ ملزوم کا رفع لازم کے رفع کو مستلزم نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ملزوم اخص ہو اور لازم اعم ہو اور یہ مسلم کہ اخص کے رفع سے عام کا رفع لازم نہیں آتا چنانچہ انسان کے انتفاء سے حیوان کا انتفاء اور آگ کے انتفاء سے حرارت کا انتفاء لازم نہیں۔

قوله۔ واورد منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة الخ

ماتن کے قول ''والرفع بالعکس'' پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے درج بالا عبارت میں اسی اعتراض کی طرف اشارہ ہے۔

اعتراض:۔ کی تقریر یہ ہے معترض کہتا ہے کہ ہمکو تسلیم نہیں ہے کہ تالی کا رفع مقدم کے رفع کو مستلزم ہے اسلئے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ کوئی ایک ایسا قضیہ شرطیہ ہو جس میں تالی یعنی لازم کا انتفاء مقدم یعنی ملزوم سے محال ہو مطلب یہ ہے کہ شرطیہ میں ایسی تالی و لازم ہو کہ اپنے مقدم و ملزوم کے ساتھ ہمیشہ قائم ہو اس کا انفکاک اس سے محال ہو پس جب اسی تالی کو جس کا انتفاء اور انفکاک محال ہے کا اگر وقوع فرض کرلیا جائے تو دوسرا استحالہ یہ لازم آئے گا کہ قضیہ شرطیہ کے درمیان لزوم نہیں رہ جائے گا لہذا ایک محال محال آخر کو مستلزم ہوگا۔ جب ایک محال (انتفاء لازم) کا وقوع فرض کر لینے سے دوسرا محال (عدم بقاء لزوم) لازم آیا تو شرطیہ میں لزوم باقی نہ رہا لہذا انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم نہ ہوگا کیونکہ اس تقدیر پر تالی لازم نہ رہی اور ملزوم ملزوم ہی نہ رہا کہ اس کا انتفاء لازم آئے الغرض انتفاء تالی انتفاء مقدم کو مستلزم نہیں ہے۔

قوله۔ ''اقول اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك......قد فرض

جواب اس عبارت سے اعتراض مذکور کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ تالی کا رفع مقدم کے رفع کو اس وقت مستلزم ہے جب مقدم و تالی کے درمیان رشتۂ لزوم برقرار رہے اور آپ نے جو صورت پیش کی ہے کہ انتفاء تالی بغیر انتفاء مقدم کے پایا گیا ہے تو اس لئے کہ اس میں نسبت لزوم ہی نہ رہی غرض رفع تالی، رفع مقدم کا نتیجہ دینے کی جو بنیاد تھی کہ مقدم و تالی کے درمیان لزوم باقی رہے وہی منتفی ہے۔ لہذا یہ اعتراض ہمکو مضر نہیں کیونکہ قضیہ شرطیہ کلیہ میں جو لزوم معتبر ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مقدم سے تالی کا انفکاک جمیع اوقات و تقادیر میں ممتنع ہو حالانکہ

آپنے لزومیہ سے جس وقت لزوم کا انفکاک کیا وہ وقت بھی مقدم وتالی کے درمیان لزوم کے جمیع اوقات میں سے ایک وقت ہے غرض وقت انفکاک بھی مقدم وتالی کے درمیان لزوم کے جملہ اوقات وتقادیر میں داخل ہے۔ حاصل یہ کہ وقت انفکاک، لزوم کے وقتوں میں سے ایک وقت ہے پس جو ان دونوں کے درمیان لزوم کا وقت تھا اس وقت انفکاکِ لزوم پایا گیا اس لئے یہ اعتراض مقدم وتالی کے درمیان منع لزوم کی طرف پلٹ گیا جبکہ تالی کا رفع مقدم کے رفع کو اس وقت مستلزم مانا گیا تھا جب دونوں کے درمیان لزوم باقی ہو اور یہ خلاف مفروض ہے۔

قوله۔ فتدبر۔ اپنے قول فتدبر سے جواب مذکور کے ضعف بلکہ رد کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تقریر رد:۔ یہ ہے کہ شرطیہ کلیہ میں مقدم وتالی کے درمیان جو لزوم کی شرط ہے اس لزوم سے جمیع اوقات وتقادیر میں لزوم کی شرط ہونا مراد نہیں ہے بلکہ جملہ اوقات ممکنہ وتقادیر ممکنہ میں لزوم شرط ہے یہ۔ معنی یہ ہے کہ ان تمام تقادیر واوقات میں لزوم شرط ہے جس میں تالی کا مقدم کیساتھ اجتماع ممکن ہو سکے اور یہ بہت ظاہر ہے کہ وہ تقدیر جو تالی یا لزوم تالی کے منافی ہے وہ ایسی تقدیر ہے جس میں تالی کا مقدم کے ساتھ اجتماع ممکن نہیں ہے لہذا تقدیر انفکاک لازم ان تمام تقادیر ممکنہ میں داخل ہی نہیں جو شرطیہ میں معتبر ہیں پس مصنف کا یہ کہنا کہ یہ اعتراض منع لزوم کی طرف راجع ہے صحیح نہیں۔

جواب رد:۔ مصنف کے جواب پر جو رد واعتراض کیا گیا اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) جس دو شئی کے درمیان لزوم ہو بایں طور کہ لازم ممتنع الانفکاک ہو تو ظاہر ہے کہ وہ لزوم، وجود ملزوم کے جمیع اوقات میں پایا جائے گا پس سوال یہ ہے کہ وقت انفکاک اس جمیع میں داخل ہے یا نہیں! برتقدیر ثانی تسلیم ہے کہ تالی کا رفع مقدم کے رفع کا نتیجہ نہ دے گا چونکہ نتیجہ دینے کے لئے شرط ضروری یہ ہے کہ تقدیر رفع تالی وجود مقدم کے جملہ تقادیر میں داخل ہو حالانکہ اس تقدیر پر یہ فرض کیا گیا ہے کہ وقت انفکاک، وجود مقدم کے جمیع اوقات میں داخل نہیں ہے اور برتقدیر اول یعنی وقت انفکاک اگر وجود مقدم کے جمیع اوقات میں داخل ہے تو اس تقدیر پر بھی نہیں خالی ہوگا کہ تالی لازم کا مقدم سے انفکاک ممتنع ہوگا یا نہیں، برشق ثانی مقدم وتالی دونوں کے مابین لزوم متحقق نہ ہوگا تو لزومیہ کلیہ جو قیاس استثنائی کا جزء ہے کا کاذب ہونا لازم آئے گا رہا شق اول کہ تالی کا مقدم سے انفکاک ممتنع ہوگا تو اس

تقدیر پرتالی کا رفع مقدم کے رفع کو بہرحال مستلزم ہے وھذا ھوالمطلوب۔

(۲) اس جگہ بعض اکابر نے یہ افادہ کیا ہے کہ وضع وضع کا اور رفع رفع کا نتیجہ دینے کا لزوم اس وقت ہے جب ملازمت اور استثناء دونوں صادق ہوں لہذا انتفاء لازم کے استحالہ کے جواز کا قول کرنا اسبات کی واضح دلیل ہے کہ استثناء صادق نہیں ہے لہذا ماتن کے قول والرفع بالعکس" پر اعتراض ہی درست نہیں۔

متن المسلم:۔"الخامسة أن تعلم المنافاة بينهما اماصدقاً فقط او كذبا فقط اوفيهما فتلزم النتائج بحسبها فتفكر"

ترجمہ:۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ دوامر کے مابین منافات معلوم کرلیا جائے خواہ صرف صدق میں خواہ صرف کذب میں یا دونوں میں، تو نتائج اسی اعتبار سے لازم ہونگے پس (نتائج پر غور کرو۔

تشریح:۔ صور خمسہ قریبہ میں سے یہ پانچویں اور آخری صورت کا بیان ہے جس میں قیاس استثنائی انفصالی کی صورت پیش کی ہے۔

قوله۔الخامسة أن تعلم المنافاة بينهما اماصدقا فقط الخ

اس عبارت میں مصنف نے شرطیہ منفصلہ کی تینوں مشہور قسموں کی تعریفات کی طرف اشارہ کیا ہے پھر ان تینوں کے نتائج کی طرف فکر کی دعوت دی ہے۔

اقسام مشہورہ:۔ شرطیہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) مانعة الجمع. (۲) مانعة الخلو (۳) حقيقيه

(۱) مانعۃ الجمع:۔ دوامر کے مابین منافات اگر صرف صدق میں ہو بایں طور کہ دونوں بیک وقت صادق نہیں آسکتے ہوں ہاں البتہ دونوں کاذب ہو سکتے ہیں تو مانعۃ الجمع ہے جیسے اماأن یکون هذا الشئی انسانا اوفرسا۔

(۲) مانعۃ الخلو۔ دوامر کے درمیان منافات اگر صرف کذب میں ہو بایں طور کہ دونوں مقدمے بیک وقت غلط نہیں ہو سکتے ہاں البتہ دونوں بیک وقت صادق آسکتے ہیں تو یہ مانعۃ الخلو ہے جیسے زید امافی الماء اولا یغرق۔

(۳) حقیقیہ۔ دوامر کے درمیان منافات اگر صدق وکذب دونوں میں ہو بایں طور کہ دونوں بیک وقت نہ ہی صادق آسکتے ہوں نہ ہی دونوں کاذب ہی ہو سکتے ہیں تو حقیقیہ ہے۔ اما ان یکون هذا

العدد زوجاً اوفرداً۔

اخذ نتائج :۔(۱)منافات اولی (مانعۃ الجمع) میں وضع مقدم رفع تالی کا اور وضع تالی رفع مقدم کا نتیجہ دے گا اس لئے وضع مقدم وضع تالی کا یا وضع تالی وضع مقدم کا نتیجہ نہ دے گا ورنہ دو امر کے درمیان اجتماع لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کہ دونوں امر کے درمیان منافات فرض کیا گیا ہے۔

(۲) منافات ثانیہ (مانعۃ الخلو) میں رفع مقدم، وضع تالی کا اور رفع تالی وضع مقدم کا نتیجہ دے گا اس لئے رفع مقدم، رفع تالی کا یا رفع تالی رفع مقدم کا نتیجہ ہرگز نہ دے گا ورنہ دونوں کا کذب وانتفاء لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کہ دونوں میں کذب میں منافات تسلیم کیا گیا ہے۔

(۳) منافات ثالثہ (حقیقیہ) میں ہر ایک کی وضع دوسرے کے رفع کا اور ہر ایک کا رفع دوسرے کی وضع کا نتیجہ دے گا یعنی وضع مقدم رفع تالی کا، رفع مقدم وضع تالی کا یونہی وضع تالی رفع مقدم کا اور رفع تالی وضع مقدم کا نتیجہ دے گا ورنہ صدق وکذب کا اجتماع لازم آئے گا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ صدق وکذب دونوں میں منافات فرض کیا گیا ہے۔ جیسے

(۱)امان یکون هذا العددزوجا اوفرداً۔لکنه زوج ینتج فلیس بفرد ۔

(۲) امان یکون هذا العددزوجا اوفرداً لکنه فرد ینتج فلیس بزوج۔

(۳) امان یکون هذا العددزوجاً اوفرداً لکنه لیس بزوج ینتج فهو فرد۔

(۴) امان یکون هذا العدد زوجاً اوفرداً لکنه لیس بفرد ینتج فهو زوج۔

انہیں مثالوں پر مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کے نتائج کو قیاس کرلو! جس کی طرف ماتن نے اپنے قول ''فتفکر'' سے اشارہ کیا ہے۔

متن المسلم:۔ مسئلة ''السمنية نفوا افادة النظر العلم مطلقا قائلين بأن لا علم الا بالحس لان الجزم قد یکون جهلا وهو مثل العلم فبماذا یعلم أن الحاصل بعده علم ویجاب بانه یتمیز بالعوارض فان البداهة تحکم عند النظر الصحیح انه علم لا جهل ''اقول'' وفیه انه بماذا یعلم انه نظر صحیح فان الاحتمال قائم من المبادی

الى المقاطع مثلا بمثل والحس لايفيد الاعلماً جزئياً وهو لايكون كاسباً بل الحق منع التماثل كماهو مذهبنا فتدبر“

ترجمه :۔ یعنی سمنیہ نے نظر کے افادہ علم سے انکار کیا ہے انکا کہنا ہے کہ علم صرف حس سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ جزم کبھی جہل ہوتا ہے اور وہ علم کے مثل ہے تو پھر کس طرح یہ معلوم ہوسکیگا کہ نظر کے بعد جو حاصل ہوا ہے وہ علم ہی ہے اسکا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ وہ عوارض سے ممتاز ہوتا ہے کیونکہ نظر صحیح کے بعد بداہت عقل حکم لگا دیتی ہے کہ وہ علم ہی ہے جہل نہیں ہے۔ اس پر میں کہتا ہوں کہ یہ کیسے جانا جائے گا کہ نظر صحیح ہے چونکہ احتمال خطاء کا مبادی سے لیکر مقاطع تک جوں کا توں رہتا ہے اور حس تو وہ صرف علم جزئی کا فائدہ دیتی ہے جو کاسب نہیں ہوتی۔ بلکہ حق یہ ہے کہ تماثل ممنوع ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے لہذا فکر سے کام لو!

تشریح :۔ جب ماتن نظر کی تعریف، اس کے حکم اور اس کے اقسام جوموصل الی المطلوب ہیں سے فارغ ہوگئے تو مفاد نظر کے بیان کرنے کا ارادہ کیا، مفاد نظر یہ ہے کہ نظر مطلقا تصورات وتصدیقات کے علم کا فائدہ دیتا ہے، مفاد نظر کا بیان اس لئے ضروری سمجھا کہ اس میں عقلاء کا زبردست اختلاف ہے یہاں تک کہ ان میں سے بعض نے جیسے سمنیہ، ملاحدہ نے مطلقاً نظر کے افادۂ علم سے انکار کیا ہے اور بعض جیسے فلاسفہ نے خصوصاً الہیات میں افادہ نظر کے جزم سے انکار کیا پس مصنف نے ان لوگوں کے ردو ابطال کا ارادہ کیا جنہوں نے مطلقا نظر کے افادہ سے انکار کیا ہے اس لئے کہا السمنية نفوا الخ۔

قولہ۔ السمنية سمنیہ س کے ضمہ اور میم کے فتح کے ساتھ آیا ہے سومنات کی طرف منسوب ہے بت پرستوں کا ایک طبقہ جو تناسخ کا عقیدہ رکھتا ہے سمنیہ کہلاتا ہے ان کا عقیدہ ہے کہ جو سومنات مندر کی زیارت کریے گا اس کی روح تناسخ سے محفوظ رہے گی جیسا کہ شرح طوالع وغیرہ میں ہے اور شامی نے انساب میں ذکر کیا ہے کہ سمنیہ وہ دھریہ ہے جو تناسخ کا عقیدہ رکھتے ہیں ان کی رہائش گاہ ہندوستان ہے سومنات کی طرف منسوب ہے اور سومنات ان کی ایک بڑی تیرتھ گاہ ہے۔

قولہ۔ ’نفوافادة النظر العلم قائلين بان لاعلم الابالحس الخ

اس عبارت میں سمنیہ کا نظریہ بیان کیا ہے۔ سمنیہ کہتے ہیں کہ نظر عقل سے کوئی علم حاصل نہیں

ہوسکتا اگر کسی سے علم حاصل ہوسکتا ہے تو وہ صرف حس ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ نظر سے جو جزم حاصل ہوتا ہے وہ کبھی خلاف واقعہ بھی ہوتا ہے اور یہ سراسر جہل ہے اور یہ جہل جو بعد نظر حاصل ہوا ہے بعینہ اس علم واقع مطابق کی طرح ہے جو علم کہ نظر کے بعد حاصل ہوتا ہے پس جب نظر سے علم و جہل دونوں حاصل ہوتے ہیں تو پھر کس طرح یہ معلوم ہوسکے گا کہ نظر سے جو ہم کو حاصل ہوا ہے علم ہی ہے جہل نہیں ہے........سمنیہ کی دلیل کی مزید توضیح یہ ہے کہ نظر کے بعد جو جزم حاصل ہوتا ہے اس میں اکثر غلطیاں ہوجایا کرتی ہیں کہ نظر سے حاصل شدہ علم کے بارے میں آراء متناقض ہیں چنانچہ بہت سے عقلاء نظر کرتے ہیں تو اس کو اس نظر سے ایسا مطلوب حاصل ہوتا ہے جو ناظر اول کے مطلوب سے متناقض ہوتا ہے اور یہ بدیہی ہے کہ بیک وقت دونوں مطلوب ایک واقعہ کے مطابق نہیں ہوسکتے ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال اور جو مستلزم محال ہے وہ محال ہوتا ہے لہٰذا نظر سے واقع کے مطابق علم کا حاصل ہونا محال ہے۔یہی مذہب ملاحدہ کا ہے اور باب الہیات میں فلاسفہ کا بھی یہی نظریہ ہے۔

اس کے برخلاف جمہور عقلاء کا مذہب مختار یہ ہے کہ ہر وہ نظر جو صحیح ہو مستجمع شرائط ہو اور موانع سب مرتفع ہوں وہ تصورات، خواہ تصدیقات الٰہیہ وغیرہ سب میں علم کا افادہ کرتا ہے کیونکہ جو شخص نظر صحیح، مستجمع شرائط پر نظر رکھے اور ساتھ ہی حال لازم اس کے پیش نظر رہے تو اس کو جزم حاصل ہوتا ہے کہ ہر نظر صحیح علم بالجزم کا بداہۃ افادہ کرتا ہے۔رہے نافین کا یہ کہنا کہ حصول علم کا ذریعہ صرف حس ہے صحیح نہیں اولاً اس لئے کہ ہمکو بدیہات کا علم حاصل ہوتا ہے جن میں حس کو مطلقاً دخل نہیں جیسے ہمارا قول کل مضایفة لایوجد بدون الآخر ثانیاً حس بھی بے شمار غلطیاں کرتا ہے چنانچہ حاسۂ بصر صغیر کو کبیر، کبیر کو صغیر واحد کو اثنین اور اثنین کو اربعہ دیکھتا ہے، یونہی حاسۂ ذائقہ میٹھا کو کڑوا پاتا ہے وغیرہ۔غرض بذریعہ حس علم حاصل ہونے کے بعد جو جزم حاصل ہوتا ہے وہ کبھی جہل، غیر مطابق للواقع ہوتا ہے اس لئے حس بھی اس جزم کا افادہ نہیں کرسکتا جو حس کہ علم مطابق للواقع کا جزم پیدا کرتا ہے۔حاصل یہ کہ نظر کی طرح حس کے ذریعہ حاصل شدہ جہل بھی علم کے مثل ہوگیا تو پھر کیسے جانا جائے گا کہ۔جس کے ذریعہ جو حاصل ہوا ہے وہ علم ہی ہے جہل نہیں۔فماھو جوابکم فھو جوابنا۔شرح عقائد میں علامہ سعدالدین تفتازانی نے سمنیہ و ملاحدہ کے نظریہ کا بطلان کرتے ہوئے کہا ہے کہ بعض نظر کا فساد کے

سبب مفید علم نہ ہونا اسبات کی دلیل نہیں بن سکتی کہ ہر نظر صحیح مجتمع شرائط بھی مفید علم نہیں ہے علاوہ ازیں جو تم نے نفی نظر پر استدلال کیا ہے وہ نظر عقل ہی سے ہے تو اسمیں اسی بات کا اثبات ہے جسکی نفی کر چکے ہو یعنی دعویٰ تھا نظر عقلی کے علم کے افادہ کی نفی کا اور نفی پر جو دلیل تم نے ذکر کی ہے وہ نظر عقل ہی سے ثابت ہے غرض تمہارا قول اول (دعویٰ) تمہارے قول آخر دلیل کے مناقض ہے۔

قوله۔ ویجاب بانه یتمیز بالعوارض فان البداهة تحکم الخ۔

اس عبارت سے سمنیہ وغیرہ عسکرین نظر کے اعتراض کا جواب معتزلہ کی طرف سے دیا گیا ہے۔ معتزلہ کا یہ جواب مصنف کے نزدیک ناپسندیدہ ہے اس لئے یجاب سے ذکر کیا۔

معتزلہ کا جواب:۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ ہم کو تسلیم ہے کہ نظر سے حاصل شدہ علم و جہل حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے متفق و متحد ہیں تاہم ان دنوں متماثلاث کے درمیان امتیاز مشکل نہیں کیونکہ علم و جہل کے عوارض ولوازم مختلف ہوتے ہیں پس یہ متماثلات اپنے اپنے عوارض ولوازم کے مختلف وممتاز ہونے کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائیں گے، چنانچہ نظر صحیح کے بعد ان عوارض کے ملاحظہ کر لینے کے بعد، بدایت عقلیہ حکم لگا دیتی ہے کہ وہ علم ہے جہل نہیں، اور ماھیت نوعیہ کے افراد واشخاص بھی عوارض ہی کے ذریعہ مختلف ہوتے ہیں اور اسی سے عقل کے نزدیک ماھیت کے اعتبار سے بھی ممتاز گردانے جاتے ہیں لہذا یہ کہنا کہ جہل علم کی طرح ہو جائے گا تو امتیاز نہیں ہو سکے گا صحیح نہیں۔

قوله۔ ''اقول وفیه انه بماذا یعلم انه نظر صحیح فان الاحتمال الخ

درج بالا عبارت میں جواب معتزلہ پر مصنف کا اعتراض مذکور ہے۔

تقریر اعتراض:۔ یہ ہے کہ معتزلہ کا یہ کہنا کہ نظر صحیح کے وقت بدایت عقلیہ حکم لگا دیتی ہے کہ یہ علم ہے جہل نہیں، غلط ہے کیونکہ اولاً نظر ہی میں کلام ہے کہ جس نظر کو حصول علم یا حصول مطلوب کے لئے ترتیب دیا ہے کیا پتہ کہ وہ نظر بھی صحیح ہے کہ نہیں، اس لئے کہ خطاء اور جہل کا احتمال جس طرح مطالب ومقاصد میں رہتا ہے بعینہ اسی طرح دلائل ومقدمات میں بھی خطاء کا احتمال برابر رہتا ہے تو پھر کیسے جانا جاسکے گا کہ وہ نظر صحیح ہے اور دوسرا فاسد ہے اور جب نظر صحیح ونظر فاسد کے درمیان فرق ہی نہیں ہو سکتا تو اس نظر سے کیسے علم ہوگا۔

قوله۔ "والحس لایفید الاعلماً جزئیاً وھولایکون کاسباً

مصنف کے ذکر کردہ اعتراض پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اس عبارت سے ماتن نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض وجواب کی تقریر مندرجہ ذیل ہے۔

اعتراض :۔ یہ ہے کہ ماتن کا یہ کہنا کہ "خطاء وغلطی کا احتمال مبادی سے مقاطع تک اور دلائل سے مطالب تک برابر رہتا ہے اس لئے مبادی یا دلائل ونظر کے بارے میں یقینی طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ صحیح ہے، درست نہیں کیونکہ ایسا ممکن ہے کہ مبادی علوم حسی ہوں یعنی نظر کی صحت ودرستگی حس سے یاان مقدمات سے معلوم ہوجائے جس کا تعلق حس سے ہے چونکہ معتزلہ وسمنیہ کوئی بھی حس سے انکار نہیں کرتے۔

جواب :۔ ماتن اعتراض مذکور کا جواب اپنے قول والحس لایفید" سے دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ حس سے زیادہ سے زیادہ علم جزئی حاصل ہوسکتا ہے اور علم جزئی نہ کاسب ہوتا ہے نہ مکتسب پس حس سے بالکلیہ صحت نظر کی درستگی کا علم نہیں ہوسکتا۔ مصنف نے اس مقام پر حاشیہ میں اسی مضمون کو بایں الفاظ ذکر کیا ہے۔

"جواب سوال وھوانه یجوز أن یکون مقاطع العلم علوماً حسیة ومقاطع الجھل علوماً عقلیة فأجاب بأن العلوم الحسیة علوم جزئیة لاتکون کاسبة فلاکاسب الاعلوماً عقلیة"

قوله۔ 'بل الحق منع التماثل کماھو مذھبنا'

سمنیہ کا جواب اور معتزلہ پر رد کرتے ہوئے محققین نے جواب دیا ہے جس کو مصنف نے اپنے قول "بل الحق منع التماثل" سے بیان کیا۔ اسکا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جہل علم کی طرح ہے کہ ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہوسکتا۔ بلکہ حق یہ ہے کہ وہ دونوں حقیقت وماھیت کے اعتبار سے دونوں متباءن ہیں گوکہ نفس جزم میں دونوں مشترک ہوتے ہیں لیکن وہ دونوں جزم ایک دوسرے سے اپنے لوازم وخواص کے اعتبار سے ممتاز ہوجایا کرتے ہیں چنانچہ ناظر، مقدمات صادقہ صحیحہ کا عالم اور ترتیب نظر مفضی الی المطلوب کا جانکار فی البدیہہ جانتا ہے کہ جو حاصل ہوا ہے اس نظر سے علم ہے جہل نہیں۔

قولہ۔ فتدبر ، سے اشارہ ہے کہ سمنیہ کے رد میں جواب مذکور بھی ناکافی ہے کیونکہ علم وجہل کے مابین تماثل کا قول کرنے سے سمنیہ کی مراد تشابہ ہے یعنی خواص واعراض کے اعتبار سے علم وجہل متحد ہوتا ہے بایں طور کہ ابتدائے امر میں علم وجہل اس حیثیت سے ہوتے ہیں کہ ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہوتے اور اس میں شک نہیں کہ ابتداء علم وجہل نظر سے حاصل ہونے کے بعد جزم حاصل ہونے کے اعتبار سے ایک طرح ہوتے ہیں چنانچہ جو جزم نظر سے حاصل ہوتا ہے کبھی علم ہوتا ہے اور وہی کبھی جہل ہوتا ہے اس طرح اول امر میں دونوں ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہو پاتے۔ غرض مصنف کا منع التماثل کہنا درست نہیں۔ ہاں یہ جواب اس وقت درست ہوتا جب سمنیہ کی مراد تماثل سے علم وجہل کے درمیان تماثل حقیقی ہوتی جیسا کہ معتزلہ کا گمان ہے۔

خلاصہ ایراد یہ ہے کہ مستدل نے اگر تماثل سے اتحاد فی الحقیقہ مراد لیا ہے تو اس پر مصنف کا منع وارد کرنا صحیح ہے کیونکہ علم وجہل کے درمیان اتحاد حقیقی ممنوع ہے چنانچہ یہی اہلسنت کا مذہب مختار بھی ہے اور اگر مستدل نے اس سے اتحاد فی الخواص مراد لیا ہے تو یہ جواب فائدہ مند ثابت نہ ہوگا۔

متن المسلم:۔ مسألة: "قال الاشعريؔ ان الافادة بالعادة اذلامؤثر الا اللّٰہ تعالیٰ، بلاوجوب منه ولاعليه والمعتزلة انه بالتوليد كحركة المفتاح بحركة اليد والحكماء انه بطريق الاعداد فانه يعد الذهن اعداداً تاماً ويفيض عليه النتيجة من عام الفيض وجوباً واختار الامام الرازى انه واجب عقيبه وان لم يكن واجباً منه تعالیٰ ابتداء غير متولد منه لانه ليس لقدرة العبد تاثير وهذا اشبه فان لزوم بعض الاشياء للبعض ممالاينكر الاترىٰ ان وجود العرض بدون الجوهر والكلية بدون الاعظمية غير معقول"

ترجمہ :۔ حضرت امام اشعری رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نظر مطلوب کے علم کا افادہ کرتا ہے عادت الہیہ جاری ہونے کی وجہ سے، اس لئے کہ اللہ عزشانہ کے علاوہ کوئی مؤثر نہیں ہے افادہ اس کی طرف سے وجوباً ہے نہ ہی اس پر واجب ہے۔ اور معتزلہ نے کہا کہ نظر مطلوب کا افادہ بطریق تولید کرتا ہے جیسے حرکت ید سے حرکت مفتاح، اور حکماء نے کہا کہ نظر بطریق اعداد مطلوب کا افادہ کرتا ہے چونکہ نظر

ذہن کو مکمل طور پر استوار کر دیتا ہے پھر اس کے بعد وجوبی طور پر اس ذات کی طرف سے نتیجہ کا فیضان ہوتا ہے جس کے فیوض عام ہیں۔ اور حضرت امام رازی کا مذہب مختار یہ ہے کہ نظر کے بعد حصول علم واجب ہے گرچہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ابتداءً وجوب نہیں ہوتا، نہ ہی نظر سے پیدا شدہ ہے اس لئے کہ بندہ کی قدرت کو کوئی تاثیر نہیں ہے۔ اور یہ زیادہ مناسب بات ہے اس لئے کہ بعض اشیاء کا بعض کو لازم ہونا ناقابل انکار حقیقت ہے کیا تم نہیں مشاہدہ کرتے ہو کہ عرض کا وجود بغیر جوہر کے اور کلیت کا وجود بغیر اعظمیت کے غیر معقول ہے۔

تشریح :۔ جب مصنف ثابت کر چکے کہ نظر صحیح علم مطلوب کا افادہ کرتا ہے تو ارادہ کیا افادۂ نظر کی کیفیت کو بیان کرنے کا، اس لئے کہا قال الشخ الاشعری۔ یاد رہے کہ نظر صحیح کس طرح افادۂ علم کرتا ہے اسباب میں مذاہب مشہورہ تین ہیں مگر مصنف نے تبعاً چار مذاہب کا ذکر کیا ہے ذیل میں ہر ایک کی تفصیل مذکور ہے۔

قوله۔ ''قال الاشعری ان الافادة بالعادة اذلا مؤثر الخ

پہلا مذہب :۔ حضرت امام ابوالحسن اشعری رضی اللہ عنہ کا ہے اس مذہب کا حاصل یہ ہے کہ نظر صحیح علم بالمطلوب کا افادہ عادی طور پر کرتا ہے۔ یعنی اللہ عز شانہ کی عادت جاری ہے کہ نظر صحیح کے بعد علم کا خلق فرما دیتا ہے۔ اسلئے کہ وہ قادر مطلق فاعل مختار ہے جو چاہتا ہے کرتا ہے اس کے مقدورات میں سوائے اس کے ارادہ واختیار کے کسی کو کچھ دخل نہیں اور عالم اسباب میں جو ظاہری اسباب، مسببات کے وجود وتحقق کے لئے دکھائی دیتے ہیں درحقیقت وہ کے سبب نہیں ہیں بلکہ اللہ عز شانہ کی عادت جاری ہے کہ بعض اشیاء کو بعض اشیاء کے بعد خلق فرماتا ہے جیسے آگ چھونے کے بعد جلانا، پانی پینے کے بعد سیراب کرنا وغیرہ پس مسّ نار کو احراق میں، اور شرب ماء کو ری میں قطعاً دخل نہیں کیونکہ اللہ عز شانہ مماسہ نار بغیر احراق کے اور احراق بغیر مماسہ نار کے یونہی ری بغیر شرب ماء کے اور شرب ماء بغیر ری کے پیدا کر سکتا ہے البتہ جب کبھی کسی ایک سبب کے بعد کوئی مسبب (فعل) معرض وجود میں آتا ہے تو بادی النظر میں یہ متصور ہوتا ہے کہ اس سبب کو اس فعل کے ایجاد میں دخل ہے جبکہ حقیقت میں ایسا کچھ نہیں کیونکہ اسباب ومسببات دونوں اللہ ہی کے پیدا کرنے سے ہیں اگر وہ چاہے تو مسببات کو

بغیر اسباب کے پیدا کر دے جیسا کہ خوارق عادت میں ہوتا ہے۔بعینہ یہی حال نظر کے بعد علم کا ہے کہ نظر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ اللہ کا پیدا کردہ ممکن، حادث ہے موثر حقیقی کا محتاج ہے نظر سے علم کے حاصل ہونے میں نظر کو کوئی دخل نہیں جس طرح سیراب کے میں شرب ماء کو اور احراق میں مماسۂ نار کو دخل نہیں اس لئے کہ صرف اور صرف وہی پاک ذات موثر حقیقی ہے۔حاصل یہ کہ نظر صحیح کے بعد علم کا حصول اللہ تعالیٰ کے ان افعال میں سے ہے جو اس سے بلا وجوب و بلا اضطرار ارادی و اختیاری طور پر صادر ہوتے ہیں لہذا نظر سے علم کا حصول بھی اسی طریقہ سے ہوتا ہے ایجاباً و اضطراراً نہیں جیسا کہ فلاسفہ کا زعم ہے اور نہ اللہ عز شانہ پر افادۂ علم واجب ہی ہے جیسا کہ معتزلہ کو وہم ہوا ہے۔

قوله۔"والمعتزلة انه بالتوليد كحركة المفتاح بحركة الخ

مذہب دوم:۔ درج بالا عبارت میں مذہب معتزلہ کو بیان کیا ہے اس مذہب کا حاصل یہ ہے کہ نظر سے علم بطریق تولید حاصل ہوتا ہے اور ان کے نزدیک تولید کا معنی یہ ہے کہ فاعل کا ایک فعل دوسرے فعل کو وجود بخشے جیسے حرکت مفتاح کا وجود حرکت ید سے ہے، کہ حرکت ید فاعل محرک کا وہ ذاتی فعل ہے جس سے دوسرا فعل حرکت مفتاح کا صدور لازم آیا۔اس طرح فاعل ناظر کا ایک ذاتی فعل نظر ہے پھر نظر دوسرے فعل حصول نتیجہ کو وجود دیتا ہے گویا نظر اور نتیجہ دونوں کے دونوں ناظر ہی کے دو فعل ہیں مگر حرکت ید اور نظر، محرک و ناظر سے بلا واسطہ بطور مباشرت صادر ہوئے ہیں جبکہ نتیجہ اور حرکت مفتاح ناظر و محرک سے بواسطہ نظر و حرکتِ ید تولیداً صادر ہوتے ہیں۔

خیال رہے کہ معتزلہ کی اس خام خیالی کی بنیاد اس کے ایک دوسرے نظریہ فاسدہ پر قائم ہے اور وہ یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے خواہ ان افعال کا صدور بندے سے بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ ہو اگر افعال کا صدور عباد سے بلا واسطہ ہے تو اسکو مباشرت کہتے ہیں اور بالواسطہ ہو تو اسکو وہ لوگ تولید سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس مقام پر مصنف نے حاشیہ آرائی کی ہے۔جس میں معتزلہ پر اشاعرہ کا رد پیش کیا ہے۔

"وقياس الاشاعرة فى ردهم ابتداء النظر بالتذكر اذ لا فرق بينهما فى مايعود الى استلزام المطلوب من صحة المادة والصورة مدفوع بالفرق بان التذكر

بعد حصول العلم والابتداء قبله كذا في مقدمات شرح المواقف وهذا الدفع مدفوع بمافي النهاية من أن مذهبهم انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فانه لايتولدالعلم به بل يكون مقدوراً بنفسه مباشرا بالقدرة لئلا يمتنع التكليف بالمعرفة'' انتهت

توضیح حاشیہ:۔ حاشیہ مذکورہ میں اشاعرہ نے پہلے معتزلہ کے خیال باطل تولید کو باطل کیا ہے بایں طور کہ علم فی نفسہ ممکن ہے اور ہر ممکن مقدور الٰہی ہے لہذا علم مقدور الٰہی ہوا اور کوئی مقدور تحت قدرت سے خارج نہیں پس اسکا وقوع بغیر قدرت ممتنع لہذا تولید ممتنع ہوا۔ پھر اشاعرہ مذہب معتزلہ کے ابطال کے درپے ہوئے تو کہا تذکر نظر ہمارے و معتزلہ کے اتفاق سے مولد علم نہیں اس لئے ابتداء نظر بھی مولد علم نہیں ہوگا کیونکہ دونوں نظریت میں مشترک ہیں اس لئے حضرات اشاعرہ نے معتزلہ پر رد کرتے ہوئے ابتداء نظر کا تذکر نظر پر قیاس کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر علم تولید سے حاصل ہوتا جیسا کہ معتزلہ کا زعم ہے تو تذکر نظر کو بھی مفید علم ہونا چاہئے کیونکہ ابتداء نظر اور تذکر نظر میں مطلوب کے مستلزم ہونے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے حالانکہ تذکر نظر معتزلہ کے نزدیک بھی مولد علم نہیں ہوتا چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ نظر معاد مولد علم نہیں ہوتا پس اس قیاس پر ابتدائے نظر بھی مولد علم نہیں ہوگا۔

رد قیاس اشاعرہ:۔ اشاعرہ کا یہ قیاس رد کر دیا گیا ہے چنانچہ شرح مواقف کے مقدمہ میں ہے کہ تذکر نظر کا قیاس ابتداء نظر پر صحیح نہیں کیونکہ تذکر سے علم کا حصول کالعدم ہے چونکہ تذکر نظر علم حاصل ہونے کے بعد ہوتا ہے پھر اگر تذکر نظر سے پھر وہی علم حاصل ہو تو تحصیل حاصل لازم آئے گا اس کے برعکس ابتداء نظر علم کے حصول سے پہلے ہوتا ہے پس اگر ابتدائے نظر سے علم حاصل ہو تو تحصیل حاصل لازم نہیں آتا ہے لہذا ابتداء نظر کا قیاس تذکر نظر پر قیاس مع الفارق ہے۔

دفع:۔ اشاعرہ کے ذکر کردہ قیاس پر بجانب معتزلہ جو اعتراض کیا گیا اس اعتراض کا جواب اشاعرہ کی طرف سے نہایہ میں دیا گیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ کا کلام، مطلق تذکر نظر کے بارے میں نہیں ہے بلکہ اس تذکر میں ہے جو حصول علم سے غفلت طاری ہو جانے کے بعد حاصل ہوتا ہے اور یہ بہت ظاہر ہے کہ اس تذکر سے پیشتر علم نہیں ہوتا چنانچہ معتزلہ کے نزدیک بھی یہ تذکر مولد علم نہیں، علاوہ

ازیں تذکر نظر اور ابتداء نظر کے درمیان حصول علم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں لہذا معتزلہ نے تذکر نظر اور ابتدائے نظر کے درمیان جو فرق واضح کیا ہے کہ تذکر نظر غیر مقدور البشر ہے اس کا وقوع بطریق ضرورت ہوتا ہے اس میں بندہ کو مطلقا اختیار نہیں رہتا کہ وہ اللہ عز شانہ کے افعال میں سے ہے افعال مکلفین سے نہیں اس لئے بندہ کو تذکر نظر کا مکلّف بنانا درست نہیں ورنہ فعل غیر سے مکلّف بنانا ہوگا جو درست نہیں، اس کے برخلاف ابتدائے نظر بندہ کا فعل ہے مقدور البشر ہے چنانچہ بندہ اپنی قدرت نظریہ سے علم ومعرفت کو وجود دیتا ہے تاکہ تکلیف معرفت ممتنع نہ ہوجائے تو اس طرح معتزلہ کا فرق دکھانا صحیح نہیں کیونکہ حصول علم سے غفلت کے بعد تذکر نظر اور ابتدائے نظر دونوں علم مطلوب کے عدم حصول میں برابر ہیں اس لئے اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ابتدائے نظر کے لئے افادہ علم کا قول کیا جائے اور تذکر کے لئے عدم افادہ کا قول کیا جائے۔

قولہ۔ والحکماء انه بطریق الاعداد فانه یعد الذھن الخ

مذہب سوم:۔ اس عبارت میں مذہب حکماء کو بیان کیا ہے اس مذہب کا حاصل یہ ہے کہ نظر سے علم مطلوب کا حصول بطریق اعداد ہوتا ہے یعنی ناظر جب نظر صحیح ترتیب دے لیتا ہے تو یہی نظر ناظر کے ذہن کو حصول علم کے لئے مکمل طور پر ہموار کردیتا ہے پس جب ذہن ناظر کامل طور پر اخذ نتیجہ کے لئے مستعد وتیار ہوجاتا ہے تو ناظر کے قلب وذہن پر مبدأ فیاض کی طرف سے مطلوب ونتیجہ کے علم کا وجوبی طور پر فیضان ہوجاتا ہے۔ مبدأ فیاض وہ ذات عز شانہ تعالٰی کی ہے جس کا فیضان عام وتام ہے جیسا کہ محقق طوسی نے شرح اشارات میں نقل کیا ہے اور فلاسفہ کے درمیان مبدأ فیاض سے عقل فعال مراد ہے۔ اور نظر سے وجوبی طور پر علم ہونے کا معنی حکماء کے نزدیک وجوب عقلی ہے یعنی مبدأ فیاض نے عقل کے نزدیک بعد نظر فیضان نتیجہ کو واجب کردیا ہے بلفظ دیگر نظر صحیح کے بعد عقل، نظر سے حصول علم کے انفکاک کو محال سمجھتی ہے اس لئے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ نظر سے حصول ممکن ہے اور ممکن کا وجود وعدم دونوں مساوی ہوتا ہے چنانچہ جب تک اس کے جانب وجود کو ارادہ الٰہی سے ترجیح حاصل نہ ہوگی اس کا وجود نہیں ہوسکتا اور جب اس کے جانب وجود کو ارادہ الٰہی سے ترجیح ہوگئی تو اس کا وجود واجب ہوگیا اسی وجہ سے حکماء نے کہا کہ نظر سے نتیجہ کا فیضان وجوبا ہوتا ہے تاہم یہ وجوب نظر کی جانب

سے نہیں آیا کیونکہ نظر تو صرف استعداد ذہن کے لئے علت مفیدہ ہوتی ہے لہذا ماننا پڑے گا کہ یہ وجوب مبدأ فیاض کی طرف سے ہے۔

مذہب حکماء کی تفصیل کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مذہب معتزلہ اور مذہب امام اشعری باطل ہے مذہب معتزلہ کا بطلان اظہر من الشمس ہے کہ وہ جمیع ممکنات کا استناد مبدأ فیاض خالق قدیر کی طرف نہیں کرتے بلکہ بندہ کو حتی کہ بندہ کے افعال کو افعال بندہ میں مؤثر و دخیل مانتے ہیں، حضرت امام اشعری کا مذہب اس لئے مبنی بر خطا ہے کہ خلاف ہے چنانچہ بداہت عقلیہ شاہد ہے کہ علوم کے حصول میں نظر کو کم از کم تبعاً ضرور دخل ہے ظاہر ہے کہ اگر نظر کو دخل نہ ہوتا تو بغیر ترتیب نظر کے بھی علم حاصل ہونا چاہئے ہاں نظر کو دخل و تاثیر ذاتی نہیں ہے بلکہ تبعی و اعدادی ہے اور ایجاب مبدأ فیاض کی طرف ہے کیسے نہیں! ممکن کا وجود بغیر ایجاب غیر متصور ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا۔

قوله۔ واختار الامام الرازی انه واجب عقیبه الخ

مذهب چهارم :۔ اسباب میں چوتھا مذہب اصحاب اشعری میں حضرت امام رازی کا ہے حضرت امام رازی کا مذہب مختار یہ ہے کہ ناظر جب نظر کو ترتیب دے دیتا ہے تو بعد نظر منجانب الہی اس کا علم واجب ہوتا ہے چنانچہ اس پر عادت الٰہیہ جاری ہے کہ نظر کے بعد وہ وجود علم کو واجب کر دیتی ہے اور عدم علم کو زائل کر دیتی ہے تاہم علم کا حصول وجوب نظر سے نہیں ہوا جیسا کہ حکماء کا خیال ہے، کیونکہ حصول علم کے وجوب میں نظر کو دخل نہیں بلکہ نظر کی وساطت سے منجانب الٰہی وجوب علم ثابت ہے اور یہ وجوب قدیر مختار کی قدرت واختیار کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ ایسا ممکن ہے کہ اللہ عزشانہ کسی فعل کو کسی ایسے فعل کے ذریعہ وجود بخشے جو اس کے لئے موجب ہو گو کہ نظر سے پہلے حصول علم اللہ تعالیٰ کی جانب سے واجب نہیں ہے۔

اس وجوب کو ایک مثال کی روشنی میں یوں سمجھو کہ

اللہ عزشانہ نے تمام انسان، چرند پرند اور جملہ حیوانات کو رزق دینا اپنے ذمہ کرم پر واجب فرما لیا ہے مگر اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ حصول رزق کے لئے مخلوق کسب و سعی کرے مثلاً انسان کمائے کوڑے پکائے اور کھائے حیوان چرند و پرند وغیرہ اپنے اپنے چارہ کے پاس جائے چرے

چوگے، منہ کھولے، کھائے وغیرہ اگر کوئی حیوان مخلوق حصول رزق کے تمام ذرائع مسدود کر کے اور رزق میں تمام تصرفات یکسر ختم کر کے منہ ہاتھ بند کر کے بیٹھ جائے تو ظاہر یہی ہے کہ اللہ عز شانہ پر رزق کا ایصال واجب نہ ہوگا جس کا مفاد یہ ہے کہ اسباب وتصرفات کے واسطے سے اللہ پر ترزیق واجب ہے تاہم ان اسباب وتصرفات کو وجوب ترزیق میں دخل ذاتی نہیں اور نہ وجوب اس کی قدرت واختیار کے منافی ہے ہاں یہ وجوب نہ تولیدی ہے کہ نظر سے پیدا شدہ ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کیونکہ بندہ کی قدرت کو ایسی تاثیر ثابت نہیں ہے نہ ہی اعدادی ہے جیسا کہ حکماء کہتے ہیں کیونکہ جب بندہ کی قدرت کو ایسی تاثیر نہیں تو بندہ کے فعل کو کیونکر ایسی قدرت ہوسکتی ہے!

فرق: تقریر بالا سے مذہب امام اور مذہب حکماء میں فرق واضح ہوگیا وہ اس طرح کہ حکماء کے نزدیک نظر کے بعد علم کے واجب ہونے میں نظر کو دخل ہے اور امام کے نزدیک وجوب علم میں نظر کو دخل نہیں ہے بلکہ وجوب علم عادت الہیہ جاری ہونے کی وجہ سے ہے بلکہ نظر اور وجوب علم دونوں اللہ عز شانہ کے دو معلول ہیں۔

مصنف کے نزدیک مذہب امام راجح ہے اس لئے کہا قول امام حق وصواب سے زیادہ قریب ہے چونکہ یہ مذہب لزوم عقلی کی طرف راجع ہے چنانچہ ہمارے قول "العالم متغیر کل متغیر حادث سے العالم حادث کے علم کا حصول عقلاً منجانب اللہ واجب ہو جاتا ہے۔ نیز بعض اشیاء کا بعض کو لازم ہونا ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس سے انکار کی گنجائش نہیں جیسے وجود عرض کے لئے جوہر اور کلیت کے لئے اعظمیت ایسا لازم ہے کہ عرض کا بغیر جوہر کے اور کلیت کا بغیر اعظمیت کے پایا جانا عقلاً متصور نہیں، اسی طرح علم مطلوب نظر کے لئے لازم ہے عقلی طور پر اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا گرچہ یہ لزوم اللہ عز شانہ کی طرف استناد کرنے سے ہے۔

متن المسلم: "**المقالة الثانية** فی الاحکام وفیها ابواب، الاول فی الحاکم لاحکم الامن اللّٰہ تعالی، لانزاع فی أن الفعل حسن وقبیح عقلا بمعنی صفة الکمال والنقصان اوبمعنی ملایمة الغرض الدنیاوی ومنافرته بل معنی استحقاق مدحه تعالی وثوابه ومقابلهما"

ترجمہ:۔مقالہ ثانیہ احکام کے بیان میں ہے اور اس میں چند ابواب ہیں باب اول حاکم کے ذکر میں ہے حکم صرف اللہ ہی کے لئے ہے عقلی طور پر فعل کے حسن وقبح ہونے میں صفت کمال ونقصان یا غرض دنیاوی کے موافقت ومخالفت کے معنی کے اعتبار سے کوئی نزاع نہیں ہے بلکہ حسن وقبح کے معنی اللہ تعالیٰ کے مدح وثواب اوران کے بالمقابل ذم وعقاب کے استحقاق کے معنی میں اختلاف ہے۔

تشریح:۔قولہ المقالة الثانية فی الاحكام

مقالات ثلثہ میں سے مقالہ اولی سے فراغت حاصل کر لینے کے بعد ماتن نے مقالہ ثانیہ کو بیان کیا۔ غالباً تمکو یاد ہوگا کہ اصول فقہ کا موضوع مصنف کے نزدیک ادلۂ اربعہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ احکام کے لئے مثبت ہیں پس احکام متعلقات موضوع سے ہیں اس لئے کہا ''المقالة الثانية فی الاحکام اور مقالہ ثانیہ چار ابواب پر مشتمل ہے اسلئے کہ اس مقالہ میں یا تو نفس حکم ذکر کیا جائے گا یا حکم کے ضروری امور ثلثہ یعنی حاکم محکوم علیہ، اور محکوم فیہ کا بیان ہوگا۔

ماتن کا قول ''احکام'' حکم کی جمع ہے۔ حکم خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین سے عبارت ہے جیسا کہ عنقریب انشاء اللہ آئے گا اور وہ مسائل فقہیہ کے محمولات سے ہے جیسے وجوب، ندب، حرمت، کراہت واباحت، چنانچہ یہ سب مسائل فقہیہ میں سے کسی نہ کسی مسئلہ کا محمول واقع ہوتے ہیں کہا جاتا ہے الصلوۃ واجبۃ الخمر حرام وغیرہ احکام بعض اصول سے، بعض فقہ سے اور بعض علم کلام وغیرہ سے متعلق ہیں پس اسی لئے ماتن نے چند علوم کے اعتبار سے اس کے مختلف اقسام کی طرف نظر کرتے ہوئے حکم مفرد کے بجائے، جمع ''الاحکام'' استعمال کیا چنانچہ یہی وجہ ہے کہ احکام کو مطلق رکھا فقہیہ کی قید سے مقید کر کے الاحکام الفقہیہ نہ کہا کہ جمیع احکام کا فقہ سے ہونا پردۂ خفا میں ہے رہے بعض احکام کا فقہ سے ہونا تو یہ استحقاق نہیں رکھتا ہے کہ احکام کو فقہیہ سے مقید کیا جائے۔

قولہ۔وفیھا ابواب

فیھا کی ضمیر مقالہ ثانیہ کی طرف راجع ہے معنی یہ ہے کہ مقالہ ثانیہ چار ابواب پر مشتمل ہے باب اول حاکم کے بیان میں ہے اور حاکم وہ ہے جس کا حکم صادر ہو، باب دوم حکم کے بیان میں ہے باب سوم محکوم فیہ کے بیان میں ہے اور وہ فعل ہے اور باب چہارم محکوم علیہ کے بیان میں ہے اور وہ مکلف

کو کہتے ہیں۔

قولہ۔لاحکم الامن اللہ تعالیٰ الخ

درج بالا عبارت کا مفہوم ظاہر ہے اور وہ یہ ہے اس عالم رنگ و بو میں حکم صرف اور صرف اللہ عز شانہ تعالیٰ کا حکم ہے چنانچہ امت مسلمہ کا اجماع اس پر ہے کہ حکم حقیقۃً صرف اللہ ہی کا ہے جیسا کہ اسنوی نے شرح منہاج میں، ابن ہمام نے تحریر میں اس کی تصریح فرمائی اور ابن امیر الحاج نے تقریر میں اقرار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حاکم مطلق ہونا اجماعی مسئلہ ہے۔ایسا نہیں کہ اہلسنت و جماعت ہی اللہ کو علی الاطلاق حاکم مانتے ہیں اور معتزلہ اللہ کے علاوہ عقل کو بھی حاکم جانتے ہیں جیسا کہ مشائخ اہلسنت میں صاحب اصول بزدوی، صاحب توضیح اور صاحب شرح مختصر وغیرہم کا خیال انکا کہنا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک عقل بھی حاکم ہے۔مگر حق بات یہ ہے کہ معتزلہ عقل کے حاکم ہونے کا قول نہیں کرتے بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ عقل بعض احکام الہیہ کا معرف ہے خواہ ورود شرع ہو یا نہ ہو۔لیکن معتزلہ پر یہ الزام بہر حال قائم ہے کہ انہوں نے خلقت افعال باری تعالیٰ میں جب شرک پر جرأت کر لی بایں طور کہ انہوں نے بندہ کو بلکہ بندہ کے افعال کو افعال بندہ کا خالق گردانا تو ان سے کوئی بعید نہیں کہ حکم باری تعالیٰ میں شریک ٹھہرالیں اس حیثیت سے صاحب اصول بزدوی صاحب توضیح وغیرہ کا قول زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

ماتن کی عبارت ''لاحکم الا من اللہ تعالی'' اللہ عز شانہ کے ارشاد ان الحکم الا للہ'' سے مستفاد ہے اور اس عبارت کے معنی کا صحیح محمل جاننے کے لئے مراد حکم جاننا ضروری ہے پس یاد رہے کہ اہل شرع کے نزدیک حکم سے مراد یا تو حکم تکلیف ہے اور حکم تکلیف یا تو خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین اقتضاء اوتخییر اً سے عبارت ہے یا اس سے اثر خطاب وجوب، حرمت مراد ہے یا پھر اس سے وہ فعل یا کف فعل مراد ہے جو شارع نے ذمہ عبد میں اعتبار کیا ہے پس اس تقدیر پر ضروری ہے کہ معنی حکم تجرید کر لیا جائے تا کہ حکم سے مطلق خطاب مراد لیا جانا صحیح ہو سکے اب ان وجوہ کی بناء پر مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا'' لاخطاب الا من اللہ تعالیٰ'' یہ بھی ممکن ہے کہ حکم سے حکم ایجاد و تکوین مراد ہو جو خلق کے معنی آتا ہے اس تقدیر پر اہل حق کے نزدیک معنی یہ ہوگا کہ خلق وایجاد نہیں

مگر اللہ سے، اس معنی کی بنا پر معتزلہ کا رد ہوگا جنہوں نے بندہ کو افعال کا خالق مانکر اہل حق کی مخالفت کی ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حکم سے حکم قضاء وقدر مراد ہو، اس تقدیر پر معنی یہ ہوگا کہ قضاء وقدر نہیں ہے مگر اللہ کا، چنانچہ اللہ عز شانہ کے علم قدیم میں ہر حکم مقدر ہو چکا ہے اور ہر شئی کا فیصلہ ہو چکا ہے۔ لہذا اب کسی کا حکم نہیں اس تقدیر پر جنس حکم کی نفی غیر اللہ سے صحیح ہوگی گو کہ بعض کفار وظالمین کا حکم بظاہر حکم شرع کے مخالف معلوم ہوتا ہے تاہم وہ بھی حکم قضاء وقدر کے موافق ہے البتہ معتزلہ بندے کے افعال اختیاریہ میں قضاء وقدر سے انکار کرتے ہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک بندہ افعال کا حاکم ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ حکم سے حکم تکلیف نہ مراد ہو بلکہ حکم آخرت مراد ہو، اس صورت میں یہ حکم باتفاق کل عز شانہ کے ساتھ مختص ہے جیسا کہ بادشاہت مختص ہوگی ارشاد ہے لمن الملک الیوم للہ الواحد القہار، یاد رہے کہ حکم کے اس معنی کا اختصاص جناب باری تعالیٰ اسمہ کے ساتھ ہونے میں امت اجابت میں سے کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

قوله لانزاع فی أن الفعل حسن وقبیح عقلاً

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ پوری امت مسلمہ کے نزدیک حاکم مطلق صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ آمر وناھی درحقیقت صرف اللہ ہی ہے پھر یہ ظاہر ہے کہ آمر وناہی جس مامور بہ کا حکم دے گا وہ حسن ہوگا اور جس منہی عنہ سے منع کرے گا وہ قبیح ہوگا کیونکہ آمر وناہی اللہ تعالیٰ ہے اور وہ حاکم مطلق ہے اور حکیم نہیں حکم دیتا ہے مگر اسی بات کا جو حسن ہو اور نہیں منع کرتا ہے مگر اسی بات سے جو قبیح ہو اس لئے اصولیین کا اس امر پہ اتفاق ہے کہ مامور بہ کا حسن ہونا اور منھی عنہ کا قبیح ہونا ضروری ہے مگر اختلاف اس میں ہے کہ مامور بہ کا حسن اور منہی عنہ کا قبح کیا لذاتہ ہے جسکو بذریعہ عقل ادراک کیا جاسکتا ہے یا لذاتہ نہیں ہے بلکہ شرعی ہے جس کا حسن وقبح جہت شریعت سے معلوم ہوسکتا ہے اور حسن وقبح کے معنی مشہورہ تین ہیں جن میں محل نزاع واختلاف صرف ایک معنی ہے اس لئے مصنف نے ان تینوں معانی کو بیان کر کے محل نزاع متعین کرتے ہوئے ہر فریق کے اقوال ودلائل کو ذکر کرنے کا قصد کیا تو کہا لانزاع فی أن الخ۔

ماتن کی ذکر کردہ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ حسن وقبح کے تین معانی ہیں (۱) حسن صفت کمال

اور قبح ' صفت نقصان کے معنی میں ہے کہا جاتا ہے العلم حسن یعنی العلم صفة الکمال، الجہل قبیح یعنی الجہل صفة نقصان۔ چنانچہ امام نے محصل میں، بیضاوی نے منہاج میں اسنوی نے شرح منہاج میں، صدر الشریعہ نے توضیح میں، تفتازانی نے شرح مقاصد میں اور ابن الہمام وغیرھم نے اپنی اپنی کتابوں میں اس کی تصریح کی ہے۔

(۲) حسن، غرض دنیاوی کے موافق ہونے اور قبح غرض دنیاوی کے مخالف ہونے کے معنی میں ہے، جس میں حسن کو مصلحت سے اور قبح کو مفسدہ سے تعبیر کیا جاتا ہے کہا جاتا ہے موافقة السلطان الظالم حسن ای ملائم للغرض الدنیاوی ومخالفته قبیح ای منافر ومخالف للغرض الدنیاوی یعنی ظالم بادشاہ کی ہاں حضوری حسن ہے یعنی غرض دنیاوی کے موافق ہے اور اسکی مخالفت قبیح ہے یعنی غرض دنیاوی کے مخالف ہے، چنانچہ امام آمدی نے احکام میں، ابن حاجب نے مختصر میں قاضی عضد نے شرح المختصر والمواقف میں اور تفتازانی نے شرح مقاصد میں اور ابن الہمام وغیرہ نے اپنی اپنی کتابوں میں تصریح کی ہے۔

(۳) حسن وقبح کا تیسرا معنی یہ ہے کہ دنیا میں کسی فعل کے کرنے نہ کرنے پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے مدح وذم کا مستحق ہونا اور آخرت میں اسی کام کے سبب ثواب وعذاب کا مستحق ہونا ہے پس دنیا میں جس کام کے فعل وترک پر مدح اور آخرت میں ثواب ہو حسن ہے اور دنیا میں جس کام کے فعل وترک پر ذم اور آخرت میں عذاب ہو وہ قبیح ہے۔

حسن وقبح کے تینوں معانی ذہن نشین کر لینے کے بعد یہ یاد رہے کہ پہلے دونوں معنوں کے عقلی ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں چنانچہ علم کا صفت کمال ہونا، جہل کا صفت نقصان ہونا عقلا ثابت ہے اور ظالم بادشاہ کے ہاں میں ہاں کرنا، اس کی مخالفت سے گریز کرنا غرض دنیاوی کے موافق اور مصلحت کے عین مطابق ہے اسی طرح اس کی مخالفت کرنا غرض دنیاوی کے خلاف اور مفسدہ کو دعوت دینا ہے اور یہ عقلی ہے کہ اول کے حسن اور ثانی کے قبح کو جمیع عقلاء ادراک کرتے ہیں ورود شرع پر اسکا حسن وقبح موقوف نہیں ہے۔ ہاں دونوں معانی بھی مواضع، اوقات اور اشخاص کے اعتبار سے کبھی مختلف ہو جاتے ہیں جیسے کہ احسان ایک صفت کمال ہے دل کو بھاتا ہے اور اغراض دنیاوی کے موافق بھی ہے

پس احسان پر حسن کا دونوں اول معنی صادق آتا ہے مگر یہی احسان بعض جگہوں پر صفت نقصان ہے مفضی الی لفساد ہے اور اس اعتبار سے یہی احسان قبح کے دونوں معنی کے مطابق قبیح ٹھہرتا ہے یونہی اساءۃ دونوں اول معنی کے مطابق قبیح ہے مگر یہی اساءۃ بعض جگہوں میں صفت کمال ہو جاتی ہے جلب منافع کی طرف مفضی ہوتی ہے پس اس حیثیت سے یہی اساءت دونوں معنی کے مطابق حسن ہو جاتی ہے مثال کے طور پر زید کا قتل کیا جانا ایک ایسا فعل ہے جو اعداء زید کی طرف نسبت کرتے ہوئے مصلحت ہے ان کے اغراض کے موافق ہے لیکن زید کے اولیاء کی طرف نسبت کرتے ہوئے زید کا قتل مفسدہ ہے ان کے مقصود کے مخالف ہے، یونہی بعض افعال کسی قوم کے عرف میں صفت کمال ہے جبکہ وہی فعل دوسری قوم کے نزدیک نقصان ہے اس لئے علماء نے کہا کہ والدین کو اف کہنا اگر کسی قوم کے عرف میں ترحم پر دلالت کرتا ہو تو ممنوع نہ ہوگا جس طرح لیموں کا کھانا بعض وقتوں میں طبائع کے موافق اور غرض کے مطابق ہوتا ہے حالانکہ یہی لیموں اسی طبع کے لئے دوسرے وقتوں میں نامناسب اور نقصان دہ ہوتا ہے خلاصہ یہ کہ کمال ونقصان کا معنی بحسب تعارف واوقات واشخاص کے اعتبار سے مختلف ہوسکتا ہے تاہم یہ بھی مدرک بالعقل ہی ہے ورود شرع پر موقوف نہیں۔

قولہ۔بل استحقاق مدحہ تعالیٰ

اس عبارت سے ماتن نے حسن وقبح کے تین معانی مذکورہ میں سے جس معنی میں عقلاء کا اختلاف ہے اس کو بیان کر کے محل نزاع متعین کیا ہے، اور وہ حسن وقبح کا تیسرا معنی ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی کام کے کرنے نہ کرنے کے سبب فاعل کا دنیا میں منجانب اللہ مدح وذم کا اور آخرت میں ثواب وعقاب کا مستحق ہونا ہے یہی معنی عقلاء کے درمیان محل نزاع ہے کہ جس فعل کو بندہ نے کیا اگر حسن ہے تو اس کا حسن اور اگر قبیح ہے تو اسکا قبح عقلی ہے یا شرعی!

متن المسلم :۔"فعند الاشاعرة شرعی ای بجعله فقط فما أمربه فهو حسن ومانهی عنه فهو قبيح وان انعكس الامر لانعكس الامر وعندنا وعندالمعتزلة عقلی ای يتوقف على الشرع لكن عندنا لايستلزم حكما فی العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذی لايرجح المرجوح فمالم يحكم ليس هناك ،

حکم ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة فی التکلیف بخلاف المعتزلة والامامیة والکرامیة والبراهمة فانه عندهم یوجب الحکم فلولا الشارع وکانت الافعال لوجبت الاحکام"

ترجمہ :۔پس اشاعرہ کے نزدیک (افعال کاحسن وقبح) شرعی ہے یعنی صرف اورصرف شارع کے ایسا کردینے سے ہے لہٰذا شارع نے جس بات کا حکم دیا وہ حسن ہے اور جس بات سے منع کیا وہ قبیح ہے اگر معاملہ اس کے برعکس ہوتا تو حکم بھی برعکس ہوتا۔اور ہمارے نزدیک اور معتزلہ کے نزدیک (افعال کاحسن وقبح) عقلی ہے یعنی شرع پر موقوف نہیں ہے لیکن ہمارے نزدیک بندہ پر کوئی حکم لازم نہ ہوگا بلکہ اس حکیم کی طرف سے حکم کے استحقاق کا باعث ہوتا ہے جو مرجوح کو ترجیح نہیں دیتا ہے چنانچہ جب تک حکیم نے کوئی حکم نہیں دیا ہے تو یہاں حکم نہیں ہے اسی وجہ سے ہم نے مکلّف ہونے کے لئے دعوت رسالت کے پہونچنے کو شرط قرار دیا ہے، بخلاف معتزلہ، امامیہ، کرامیہ اور براہمہ کے کہ ان لوگوں کے نزدیک (افعال کاحسن وقبح) حکم کو واجب کرتا ہے چنانچہ اگر شارع نہ بھی ہوں اور افعال موجود ہوں تو احکام ضرور ہوں گے۔

تشریح:۔قولہ فعند الاشاعرہ شرعی الخ

جب ماتن افعال کے حسن وقبح کے معانی ثلثہ اور پھر معنی مختلف فیہ کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اس باب میں جو مذاہب ہیں ان کا ذکر کیا اس لئے کہا فعند الاشاعرہ الخ۔

مذہب اشاعرہ:۔اشاعرہ کہتے ہیں کہ افعال کاحسن وقبح شرعی ہے شرعی ہونے کا معنی یہ ہے کہ شریعت ہی سے افعال کاحسن وقبح جانا گیا ہے اس کے حسن وقبح کے جاننے میں عقل کو مطلقاً دخل نہیں ہے اور یہ ایسا اس لئے ہے کہ ذوات افعال کل کے کل فی نفسہا برابر ہیں ان میں سے کسی میں بھی بذاتہ ایسی کوئی خوبی یا خامی ذاتی طور پر نہیں پائی جاتی کہ اسکا فاعل ومرتکب اس کے باعث دنیا میں مدح وذم اور آخرت میں ثواب وعقاب کا مستحق گردانا جاسکے، پس شارع نے جس کام کا حکم دے دیا وہ حسن ہوگیا اور جس سے منع کردیا وہ قبیح ٹھہر گیا اگر بالفرض حکم شارع اس کے برخلاف ہوتا بایں طور کہ اس وقت جو مامور بہ ہے وہ منھی عنہ ہوتا اور ابھی جو منھی عنہ ہے وہ مامور بہ ہوتا تو فعل کاحسن وقبح بھی بدل جاتا

کہ حسن قبیح ہو جاتا اور قبیح حسن ہو جاتا، لہذا ایمان، نماز، روزہ وغیرھا افعال میں جو حسن ہے وہ امر شارع ہی کی وجہ سے ہے اور زنا، لواطت اور مساس اجنبیہ وغیرھا افعال میں جو قبح ہے قبیح میں وہ بھی نہی شارع ہی کی وجہ سے ہے بذاتہ ان افعال میں نہ کوئی مصلحت ومفسدہ اور نہ ہی عقل کو اس کے حسن وقبح کے ادراک میں دخل ہے۔

قوله وعندنا وعند المعتزلة عقلی

اس عبارت سے حسن وقبح میں اہلسنت ومعتزلہ کا مذہب پیش کیا ہے۔

مذہب اہلسنت ومعتزلہ:۔ یہ ہے کہ افعال کا حسن وقبح عقلی ہے عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بغیر ورود شرع فعل کا حسن وقبح ادراک کیا جا سکتا ہے چونکہ ہر فعل میں قطع نظر شرع کے ایسی جہت محسنہ یا جہت مقبحہ (خوبی وبرائی) پائی جاتی ہے جو جہت اسبات کی متقاضی ہے کہ اس فعل کا فاعل دنیا وآخرت میں مدح وثواب یا ذم وعقاب کا مستحق ہے لہذا وہ فعل جس میں بذاتہ حسن ہے وہ حسن ہے گرچہ اس کے متعلق شریعت وارد نہ ہوئی ہو یونہی وہ فعل جس میں بذاتہ قبح ہو وہ قبیح ہے گو کہ شریعت اس کے قبح پر وارد نہ ہوئی ہو چنانچہ اسی وجہ سے اس کو عقلی کے بجائے کبھی حسن ذاتی وقبح ذاتی سے تعبیر کرتے ہیں۔

عقلی کی مراد:۔ اس تقریر سے ظاہر ہو گیا کہ عقلی سے مراد وہ نہیں ہے جس کے حسن وقبح کو عقل ادراک کرے جیسا کہ بعض لوگوں کو اسکا وہم ہوا ہے بلکہ یہاں عقلی شرعی کے مقابل ہے اس سے مراد یہ ہے کہ شارع کے امر ونہی کے بغیر، فی نفسہ جس فعل میں حسن وقبح ہو عقلی ہے چنانچہ اس لئے ماتن نے عقلی کی تفسیر ای لایتوقف علی الشرع سے کی تا کہ عقلی کی مراد متعین ہونے کے ساتھ متوھمین پر تعریض بھی ہو جائے۔

شبہ:۔ جب عقلی سے اس کا معنی ظاہر مراد نہیں ہے تو پھر آخر اسکو عقلی کیوں کہتے ہیں؟

جواب:۔ اس شبہ کا جواب مصنف نے حاشیہ میں بایں الفاظ دیا ہے۔

”وانما سمی عقلیا لانه قدیدرک بالعقل اولان ثبوته لما کان بلاجعل جاعل کان من شانه ان یدرک بالعقل وقیل انما سمی به لان الحسن والقبح کون الفعل بحیث یستحق فاعله المدح والذم عند العقل وفیه مافیه“

یعنی اسکو عقلی اس لئے کہتے ہیں کہ کبھی اسکا حسن وقبح عقل سے ادراک کیا جاتا ہے یا اس لئے کہ جب اسکا ثبوت بلا جعل جاعل ہے تو اس کی شان یہ ہے اسکو عقل سے ادراک کیا جائے اور کہا گیا کہ اس کا عقلی نام اس لئے رکھا گیا کہ فعل حسن اور فعل قبیح کا فاعل عقل کے نزدیک مدح وذم کا مستحق ہوتا ہے لیکن اس میں اعتراض ہے۔

اعتراض:۔ عقلی ہونے کی تیسری وجہ تسمیہ پر ماتن کو اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ وجہ تسمیہ سے سمجھا جاتا ہے کہ مدح وذم کے استحقاق کا مدرک تمام مادوں میں عقل ہے حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ عقل صرف بعض مادہ میں مدرک ہے۔

بلفظ دیگر وجہ تسمیہ کی دلالت اس پر ہورہی ہے کہ کل فعل کا فاعل عند العقل مدح وذم کا مستحق ہے حالانکہ ایسا لازم نہیں ہے بلکہ لازم ایجاب جزئی ہے کیونکہ عقل کو جمیع افعال کے فاعل کے بارے میں استحقاق مدح وذم کا علم نہیں البتہ بعض کا ہے لہذا قول سوم تام نہیں۔

ذاتی کے وجوہ:۔ ذاتی کہنے کی کئی وجہیں ہیں۔

(۱) بلا اعتبار شرع ہر فعل میں بذاتہ جہت محسنہ وجہت مقبحہ ہوتی ہے پس اس لئے کہ ذات فعل میں حسن وقبح داخل ہے اسکو ذاتی کہتے ہیں کہ داخل ذات ذاتی کہلاتا ہے۔

(۲) کبھی ذات فعل میں حسن وقبح نہیں ہوتا بلکہ فعل کے عوارض میں ہوتا ہے اس لئے معروض کی طرف نسبت کرتے ہوئے ذاتی کہہ دیتے ہیں۔

(۳) اس لئے کہ جب اسکا حسن وقبح جعل شارع سے ثابت نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی استناد ذات فعل کی طرف ہوگی۔

قوله۔لکن عندنا لایستلزم حکما

اس عبارت سے مذہب ماتریدیہ ومعتزلہ کے درمیان فرق بیان کرنا مقصود ہے۔

مذہب ماتریدیہ ومعتزلہ میں فرق:۔ حسن وقبح کے عقلی ہونے میں گو کہ ابتداءً ماتریدیہ اور معتزلہ کا اتفاق ہے لیکن انتہاءً دونوں مذہب میں بڑا فرق ہے۔ ماتریدیہ حنفیہ کے نزدیک بغیر ورود شرع بندہ پر کوئی حکم لازم نہ ہوگا بلکہ فعل کا حسن وقبح زیادہ سے زیادہ حکیم کے حکم امر یا حکم نہی کے استحقاق

کا باعث وعلت ہوتا ہے اس لئے کہ وہ حکیم ہے اور حکیم مرجوح کو ترجیح نہیں دیتا چنانچہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ جس فعل میں حسن کا ادراک ہو وہ اس کی نقیض کا حکم دے یا جس فعل کے قبح کا ادراک ہو وہ اس کی نقیض سے منع کرے۔ خیال رہے کہ وہ فعل جس کا حسن مدرک ہوا اس کا کرنا یا جس کا قبح مدرک ہوا اس کا نہ کرنا راجح ہے اور اس کی نقیض مرجوح ہوگی پس فعل حسن کے حسن کی راجحیت علت وسبب ہے کہ حکیم اس کے کرنے کا حکم دے اور فعل قبیح کے قبح کی راجحیت علت اور سبب ہے کہ حکیم اس سے منع کردے تاہم اس نے جب تک کوئی حکم نہیں دیا ہے تو افعال خواہ محسنہ ہوں یا مقبحہ ہوں اس میں کوئی حکم نہیں ہے اسی لئے زمانہ فترت میں ترک احکام کے سبب عقاب نہ ہوگا۔ اور اسی لئے کہ حسن وقبح بندہ میں حکم امر ونہی لازم نہیں کرتا ماتریدیہ کہتے ہیں کہ بندہ کو مکلف ہونے کے لئے اس تک تبلیغ ودعوت رسالت شرط ہے لہذا وہ کافر کے لئے جس تک کسی بھی طرح تبلیغ دعوت رسالت نہ ہوئی ہو خطاب الہی نہ پہونچا ہو وہ ایمان کا مکلف نہ ہوگا۔

فائدہ:۔ ہم سب کے نبی کریم ﷺ چونکہ عالمین کے لئے جمیع مخلوق کی طرف مبعوث کئے گئے ہیں جس پر نصوص قطعیہ شاہد عدل ہیں اس لئے واجب ہے کہ مکلف تک اسلام کی دعوت کسی نہ کسی طرح ضرور پہونچے گی، دعوت رسالت کا نہ پہونچنا شاذ ونادر بلکہ کالعدم ہے اس لئے اب عدم تبلیغ کا عذر غیر مسموع ہوگا۔

حضرت مصنف نے ماتریدیہ کے مذہب کو ایک تمثیل سے سمجھانے کی کوشش کی ہے جس کا ذکر حاشیہ میں بایں الفاظ آیا ہے۔

''نظیر ذالک العلة المستدعیة لحکم الاصل مالم یحکم المجتهد لم یکن هناک حکم کالمصلحة المقتضیة للانتظام فی الممالک اوفی المدن مالم یحکم به الملک لم یکن له حکم فتدبر''

یعنی افعال کا حسن وقبح حکم کو ویسے ہی واجب نہیں کرتا جیسے کہ وہ علت جو اصل ومقیس علیہ کے حکم کی ہوتی ہے وہ علت چاہتی ہے کہ مقیس میں اسی علت متدعیہ کی وجہ سے حکم اصل ثابت کیا جائے مگر جب تک مجتہد فرع ومقیس پر کوئی حکم نہیں لگاتا اس وقت تک اس میں کوئی حکم نہیں ہے اور جیسے کہ ممالک ومدن کے انتظام کے لئے وہاں کی پالیسیاں اور مصلحتیں اسباب کی متقاضی ہیں کہ فلاں

قانون کونافذ کیا جائے لیکن جب تک سلطان اور شہر کا حاکم قانون پاس نہیں کرتا کوئی حکم نہیں ہوتا۔

الحاصل جس طرح اس تمثیل میں علت ومصلحت کوایجاب حکم کا استحقاق نہیں ہے بلکہ وہ صرف ترجیح حکم کا سبب وعلت ہے اسی طرح فعل کا حسن وقبح ایجاب حکم کا استحقاق نہیں رکھتا بلکہ ترجیح حکم کی علت اور اسکا سبب ہے۔ ماتریدیہ کے خلاف معتزلہ، امامیہ، کرامیہ اور براہمہ خذلھم اللہ کا قول ہے کہ حسن وقبح بندہ میں حکم کولازم کرتے ہیں بالفرض اگر شارع نہ ہوتے یا اسکا حکم ہی موجود نہ ہوتا اور افعال اور اس کے مرتکبین ہوتے تو ان کے افعال پر وجوب حرمت، اباحت وکراہت جیسے احکام لازم ہوتے لہذا وہ فعل جو وجوب کے صالح ہے واجب ہوگا، جو اباحت کے لائق ہے مباح ٹھہرے گا، جو حرمت کو مقتضی ہے حرام ہوگا اور جو فعل کراہت کے مناسب ہے مکروہ گردانا جائے گا، غرض ان حمقاء نے جس طرح حسن وقبح کے شرعی ہونے سے انکار کیا ہے ویسے ہی حکم کے شرعی ہونے سے بھی انکار کیا اس لئے ان لوگوں کے نزدیک مکلف ہونے کے لئے دعوت کی تبلیغ شرط نہیں ہے لہذا شاہق جبل والے اور اھل فترت افعال حسنہ کے ترک اور سیئات کے ارتکاب کے سبب معذب ہوں گے اور ترک قبائح اور امتثال حسنات کے سبب مثاب ہوں گے۔

فرق دونوں مذاہب میں مندرجہ ذیل طریقوں سے فرق ہے۔

(۱) معتزلہ کے نزدیک فعل کا حسن وقبح نفس حکم کوواجب کرتا ہے۔

(۲) مذہب ماتریدیہ یہ ہے کہ فعل حسن وقبح صرف استحقاق حکم کا باعث ہوتا ہے۔

(۳) معتزلہ کے نزدیک بندہ میں ایجاب حکم اللہ عزشانہ کے امرونہی پر موقوف نہیں ہے۔

(۴) ماتریدیہ کے نزدیک ایجاب حکم، امر الٰہی ونہی الٰہی پر موقوف ہے۔

(۵) معتزلہ کے نزدیک حسن وقبح بھی عقلی ہے اور حکم بھی عقلی ہے۔

(۶) ماتریدیہ کے نزدیک حسن وقبح عقلی ہے لیکن حکم شرعی ہے۔

اشکال:۔ یہاں ایک قوی اشکال وارد ہوتا ہے کہ حنفیہ ماتریدیہ اور معتزلہ کے درمیان یہ نزاع حقیقی نہیں ہے بلکہ لفظی ہے وہ اسطرح کہ زیر بحث مسئلہ میں حکم سے مراد اگر حکم کا معنی مشہور '' خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین '' ہے تو اس تقدیر پر ورود شرع سے پیشتر حکم کے ہونے کا قول کرنا صحیح نہیں

کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے ورود شرع سے پہلے خطاب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ورنہ خطاب کا اثبات بغیر شارع کے لازم آئے گا حالانکہ خطاب کا اثبات بغیر شارع مخاطب کے تصور نہیں ہوسکتا پس معتزلہ کے حکم کے قول کو کوئی راہ نہیں......اور اگر حکم سے کون الفعل مناطا للثواب والعقاب" مراد ہے یعنی فعل کا ثواب وعقاب کا مدار ہونا تو اس تقدیر پر حسن وقبح عقلی کا قول کرنے کے باوجود پھر اس قول کا کوئی معنی نہ ہوگا کہ حسن عقلی ہے اور حکم شرعی ہے! ورنہ نزاع لفظی قرار پائے گا اس لئے کہ جس نے (معتزلہ) ورود شرع سے پیشتر حکم کا قول کیا ہے اس نے حکم کا معنی ثانی مراد لیا ہے اور جس نے ورود شرع سے پیشتر حکم کی نفی کی ہے انہوں نے حکم کا معنی اول مراد لیا ہے۔

جواب:۔ بعض اعاظم نے جواب دیا ہے کہ محل نزاع میں حکم سے مراد حکم کا معنی مشہور اول ہے نہ ثانی جیسا کہ معترض نے بیان کیا بلکہ اس جگہ حکم سے مراد (اشتغال ذمۃ العبد بالفعل) ہے یعنی ذمہ عبد کا فعل کے ساتھ مشغول رہنا اور اشتغال یہ ہے کہ، شارع کا اعتبار کرنا کہ بندہ کے ذمہ میں جبراً فعل ہے یا کف ہے پس جب حکم سے اشتغال ذمۃ العبد مراد ہے اور اشتغال اعتبار شارع کا نام ہے تو ایسا ہوسکتا ہے حکم ہو خطاب نہ ہو اس لئے کہ محض اعتبار کے لئے کسی خطاب یا کلام کی ضرورت نہیں ہوتی......اور حسن وقبح اعتبار شارع کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ معتزلہ کے نزدیک حکم کو واجب کرتے ہیں کیونکہ حسن وقبح زیادہ سے زیادہ وصول ثواب وعقاب کے لئے استعداد وصالح ہوتے ہیں۔ رہے یہ کہ اس استعداد وصلاحیت کے اعتبار سے اعتبار شارع مذکور کا اشتغال الذمہ بالفعل والکف سے متعلق ہونا تو خیال رہے کہ اعتبار شارع کا اس سے تعلق نہیں ہے لہذا حکم نہیں۔ خلاصہ یہ کہ حسن وقبح میں عقلی ہونے کے اتفاق کے باوجود اگر حکم کا معنی اشتغال ذمۃ العبد مراد لیا جائے تو فریقین کے درمیان نزاع صحیح ہے۔

رد:۔ اس جواب میں سقم ہے اس لئے کہ حکم کا جو معنی مجیب نے بیان کیا ہے وہ معنی اصولیین سے منقول معنی کے خلاف ہے تو اصولیین کے کلام کو حکم کے اس معنی پر کیونکر محمول کیا جاسکتا ہے۔ نیز یہ کہنا کہ اعتبار شارع کے لئے کسی خطاب وکلام کی ضرورت نہیں، ممنوع ہے کیونکہ خطاب نفسی اور کلام نفسی اسی اعتبار شارع کا عین ہے اور وہ قدیم ہے اور اس کا تعلق بعد شرع حادث ہوتا ہے پس خطاب اور اعتبار کا حال ایک ہی جیسا ہے گرچہ دونوں مفہوم کے اعتبار سے متغائر ہیں۔ اور بھی کئی وجہوں سے جواب

مذکور باطل ہے تفصیل کے لئے شرح خیر آبادی کی طرف رجوع کیجئے۔

جواب باصواب:۔ یہ ہے کہ محل نزاع میں حکم سے خطاب مراد ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ خطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین ، قدیم ہے البتہ اس کا تعلق حادث ہے لہذا ماننا پڑیگا کہ اول یعنی خطاب اللہ، ورود شرع سے پہلے ہے اور ثانی یعنی تعلق خطاب ورود شرع کے بعد ہے۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ خطاب اور اس کا تعلق ورود شرع سے پہلے دونوں حادث ہیں یہی اصل میں محل نزاع ہے۔ لہذا معترض کا یہ کہنا کہ "ورود شرع کے پہلے حکم کے ہونے کا قول کرنا بر مذہب معتزلہ درست نہیں ہوگا کہ ورود شرع سے پہلے خطاب نہیں ہے ممنوع ہے.........اور حکم کے معنی ثانی (کون الفعل مناطاً للثواب والعقاب) کی تقدیر پر اسکا معنی صرف یہ ہے کہ فعل ثواب وعقاب کی صلاحیت واستعداد رکھے، تو اس صورت میں حکم بعینہ حسن وقبح ہوجاتا ہے۔ کیونکہ فعل کے حسن وقبح کا معنی بھی یہی ہے کہ فعل ثواب وعقاب کی استعداد وصلاحیت رکھے حالانکہ بحث اس حکم کے بارے میں ہے جو حسن وقبح کا غیر ہے اور وہ یہ ہے کہ حسن وقبح حکم کو واجب کرتے ہیں یا نہیں معتزلہ اول کے قائل ہیں اور حنفیہ وماتریدیہ دوم کی طرف گئے ہیں۔

متن المسلم:۔"قالوا منه ماهو ضروری کحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل امر الآخرة سمعی لایستقل العقل بادراکه فكيف يحكم بالثواب اجلا اقول العدل واجب عقلا عندهم فيجب المجازاة وذالک کاف لحکم العقل وان كان خصوصية المعاد الجسمانی سمعياً على انه بمعنی لو تحقق لتحقق کاف فتدبر ومنه ماهو نظری کحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنه ما لایدرک الابالشرع كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لاسبيل للعقل اليه، لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين"

ترجمہ:۔ معتزلہ نے کہا کہ حسن وقبح میں سے بعض ضروری بدیہی ہے جیسے نفع بخش صدق کا حسن اور نقصان دہ کذب کا قبح، اعتراض کیا گیا کہ آخرت کا معاملہ سمعی ہے عقل اس کے ادراک کرنے میں مستقل نہیں ہے تو پھر آخرت میں ترتب ثواب کا کیسے حکم کیا جائے گا، میں جواب دونگا کہ ان کے

نزدیک عقلاً عدل واجب ہے تو ثواب کا بدلہ دینا بھی واجب ہوگا اور عقل کے حکم کے لئے بس اتنا کافی ہے اگرچہ خاص جسمانی حشر سمع پر موقوف ہے علاوہ ازیں وہ لوتحقق تحقق۔ کے معنی میں ہیں اور یہ کافی ہے اس لئے غور کرو! اور اس میں بعض نظری ہے جیسے نقصان دہ صدق کا حسن اور نفع بخش کذب کا قبح۔ اور ان میں سے بعض وہ ہے جسکا حسن وقبح صرف شرع ہی سے معلوم ہوسکتا ہے جیسے آخری رمضان کے روزہ کا حسن اور پہلی شوال کے روزہ کا قبح کیونکہ اس کی طرف عقل کو کوئی راہ نہیں ہے ولیکن شرع نے اس کے حسن ذاتی اور قبح ذاتی کو ظاہر فرمایا ہے۔

تشریح:۔ جب گذشتہ سے معتزلہ اور ان کے ہمنواؤں کا مذہب معلوم ہوگیا کہ ان کے نزدیک افعال کا حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے ہے، نہ ورود شرع کی ضرورت ہے اور نہ ہی وجود شارع ضروری ہے کیونکہ جہت محسنہ ومقبحہ افعال میں موجود ہوتے ہیں جنکو عقل ادراک کرلیتی ہے پس اس پر کسی متوھم کو وھم ہوسکتا تھا کہ معتزلہ کا مذہب جب یہ ہے کہ عقل حسن وقبح کو بذاتہ ادراک کرلیتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ادراک میں نظر کو بھی دخل نہیں ہے، تو اس لئے مصنف نے معتزلہ کے مذہب کی تفصیل کا ارادہ کیا تا کہ ظاہر ہوجائے کہ معتزلہ کا مذہب وہم واہم کے خلاف ہے چنانچہ کہا قالوا منه ماهو ضروری الخ۔

قوله۔منه ماهو ضروری کحسن الصدق النافع الخ

معتزلہ کے نزدیک حسن وقبح کی تین قسمیں ہیں۔ درج بالا عبارت میں قسم اول کا ذکر ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ حسن فعل وقبح فعل میں سے بعض ضروری وبدیہی ہیں اور وہ وہ فعل ہے جسکا حسن وقبح بالبداہۃ بغیر غور وفکر اور بغیر ورود شرع معلوم ہوجائے جیسے صدق نافع کا حسن اور کذب ضار کا قبح، چنانچہ ہر عاقل بلاتأمل وبغیر ظہور شرع جانتا ہے کہ صدق نافع میں آخرت کا ثواب اور کذب ضار میں آخرت کے عذاب کا استحقاق ہے۔

قوله۔قیل امرالآخرة سمعی لایستقل العقل الخ اس عبارت سے ماتن نے فاضل مرزا جان کے ایک اعتراض کو ذکر کیا ہے جو انہوں نے معتزلہ کے ذکر کردہ قسم (منه ماھو ضروری) پر شرح مختصر کے حواشی میں کیا ہے۔

تقریر اعتراض:۔ یہ ہے کہ بعض افعال کے حسن وقبح کو بدیہی ضروری کہنا درست نہیں کہ دلیل اس کے خلاف پر دلالت کرتی ہے وہ اسطور پر کہ ''حسن وقبح'' آخرت میں ثواب وعقاب کے استحقاق کا نام ہے اور آخرت کا معاملہ سمعی ہے جو صرف دلیل شرع ہی سے معلوم ہوسکتا ہے عقل آخرت کے امور کی طرف نہ بداہۃً اور نہ عقلی طور پر نظراً راہ پاسکتی ہے تو پھر اس سے آخرت میں ثواب وعقاب کے حاصل ہونے کا کیونکر حکم لگایا جاسکتا ہے جو ایسی چیز پر موقوف ہے جس کو عقل سے ادراک نہیں کیا جاسکتا اور جبکہ امر آخرت کی طرف نظر کرتے ہوئے حسن وقبح کو عقلی طور پر ادراک نہیں کیا جاسکتا تو بدیہی طور پر بدرجہ اولیٰ ادراک نہ ہوگا چونکہ صدق نافع اور کذب ضار پر آخرت ہی میں ثواب وعقاب ہوگا اور یہ سمعی ہے لہذا اس کو بدیہی کہنا غیر صحیح ہے۔

قوله۔اقول العدل واجب عنده فيجب الخ

جواب:۔ ماتن نے فاضل مرزا جان کے اعتراض مذکور کا دو جواب ارقام فرمایا ہے درج بالا عبارت سے ایک جواب کی طرف اشارہ ہے۔اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ ''یہ تسلیم ہے کہ امر آخرت (معاد جسمانی) سمعی ہے۔مگر حسن وقبح کے بدیہی ہونے کا معاملہ اور اس پر ثواب وعقاب مرتب ہونے کا حکم معتزلی،معتزلہ کے ایک دوسرے نظریہ پر قائم ہے اور وہ نظریہ یہ ہے کہ اللہ پر عدل واجب ہے اور یہ معلوم ہے کہ عدل وضع الشئی فی محلہ یا ایصال الحق الی المستحق'' کا نام ہے یعنی شئی کو اس کی جگہ میں رکھنا یا صاحب حق تک اس کے حق کو پہونچانا عدل ہے۔پس جب ان کے نزدیک عقلاً عدل واجب ہے تو عقلی طور پر تقاضائے عدل کے مطابق اعمال حسنہ وسیئہ کا جزاء دینا بھی واجب رہے گا لہذا اگر بندہ کے اعمال حسنہ ہیں تو اسکے مطابق اللہ پر ثواب دینا واجب ہے اور اگر اس کے اعمال برے ہیں تو اس پر عذاب دینا واجب ہے اور عقل کے حکم لگانے کے لئے کہ فعل حسن جیسے صدق نافع کا فاعل ثواب کا مستحق ہے اور فعل قبیح جیسے کذب ضار کا مرتکب عقاب کا مستحق ہے صرف وجوب مجازات کافی ہے غرض عقل علی سبیل الاستقلال ثواب وعقاب دیئے جانے کا ادراک کرلیتی ہے سمع کی حاجت نہیں البتہ جسم وروح کے ساتھ حشر ونشر طریق شریعت پر وقوف اور خبر رسول کی تصدیق پر موقوف ہے لیکن محض ثواب وعقاب دیئے جانے کے لئے جسم وروح کا حشر ضروری نہیں بلکہ معاد روحانی کافی ہے اور اس کا ادراک عقل کے

نزدیک ممنوع نہیں۔

حاصل کلام:۔ یہ کہ فاضل مرزا جان نے اپنے قول ''امرالآخرۃ سمعی'' سے اگر یہ مراد لیا ہے کہ مطلقا امر آخرت سمعی ہے تو یہ ممنوع ہے کیونکہ فلاسفہ علی الاطلاق امر آخرت کو ممنوع نہیں کہتے بلکہ خاص معاد جسمانی کو منع کرتے ہیں اور عقلا معاد روحانی کو جائز مانتے ہیں چنانچہ شیخ رئیس نے اپنی کتاب شفا'' کی فصل ''المفاد من الالھیات میں کہا ہے۔

''ومنه ماهو معلوم من الشريعة لاسبيل الى اثباته الامن الشريعة وتصديق خبر النبوة وهوالمعاد الجسماني..............ومنه ماللعقل الى ادراكه سبيل وهوالمعاد الروحاني وما للنفس من اللذة والالم بعد مفارقة البدن''

اسکا حاصل یہ ہے کہ معاد جسمانی کا عقلاً ادراک نہیں ہوسکتا لیکن معاد روحانی کا عندالعقل ادراک ہوسکتا ہے۔ پس اگر مطلقا من کل وجہ امر آخرت سمعی ہوتا تو وہ فلاسفہ ملحدین منکرین آخرت کیونکر معاد روحانی کا اعتراف کرتے لہذا ماننا پڑے گا کہ امر آخرت من کل الوجوہ سمعی نہیں ہے..........اور اگر فاضل مرزا جان کی اپنے قول ''امرالآخرۃ سمعی'' سے یہ مراد ہے کہ معاد جسمانی سمعی ہے تو یہ حق اور عین صواب ہے مگر معتزلہ کے لئے نقصان دہ نہیں ہے کیونکہ عقاب وثواب کے لئے دار جزاء کا مطلق وجود کافی ہے خواہ معاد روحانی ہی صحیح۔ چنانچہ شیخ کے حوالہ سے گذرا کہ مفاد الہیات میں سے بعض وہ ہے جسکو عقل ادراک کرسکتی ہے اور وہ معاد روحانی ہے اور وہ روح ہے جسکو بدن سے جدائیگی کے بعد لذت والم کا احساس ہوتا ہے۔

قوله، على أنه بمعنى لوتحقق لتحقق كافٍ'' الخ

درج بالا عبارت سے فاضل مرزا جان کے اعتراض کا دوسرا جواب دیا ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ معتزلہ کا قول ''ومنہ ماھو ضروری'' لوتحقق لتحقق کے معنی میں ہے جسکا مفاد یہ ہے کہ اگر امر آخرت اور دارالجزاء کا وجود ہوا تو ثواب وعقاب کے استحقاق کا بھی وجود ہوگا۔ پس جو لوگ بعض حسن وقبح کے بدیہی ہونے کے قائل ہیں اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اگر دارالجزاء کا وجود ہوا تو عقل کے نزدیک فاعل فعل حسن ثواب کا اور مرتکب فعل قبیح عقاب کا مستحق ہوگا، غرض عقل، اول کی تقدیر پر ثانی کے تحقق کا حکم

بالضرورۃ کرتی ہے کیونکہ عقل کو حسن وقبح کی بداہت کا حکم کرنے کے لئے یہ معنی کافی ہے۔ ورود شرع پر موقوف نہیں ہے۔

قولہ۔ فتدبر۔ جواب مذکور کے ضعف کی طرف اشارہ ہے۔ وجہ ضعف یہ ہے کہ یہ جواب توجیہ القول بمالا یرضی بہ القائل کے قبیل سے ہے کہ حسن فعل اور قبح فعل کا یہ معنی ان میں سے کسی سے منقول نہیں ہوا۔

جواب کے ضعف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس بحث میں مقصود قضیہ حملیہ ہے اور وہ ہمارا قول ثبوت استحقاق الجزاء للا فعال معلوم عقلا ہے‘‘ لہٰذا مطلوب کے اثبات میں مستدل نے قضیہ شرطیہ پیش کی ہے کافی نہیں، اس لئے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ شرط کبھی پائی ہی نہ جائے جب تو تالی بھی کبھی نہ پائی جائیگی اس تقدیر پر مطلوب کبھی ثابت نہ ہو سکے گا اس لئے مقدم کے تحقق ووضع کا علم ضروری ہے تاکہ اس کے علم سے تالی کا علم ہو سکے اگر مقدم کا علم سمعاً ہوا تو تالی کا علم سمعاً ہوگا اگر عقلاً ہوا تو تالی کا علم بھی عقلا ہوگا لیکن ایسا ممکن ہے کہ وضع مقدم کا علم سمعی ہو تو ظاہر ہے کہ وضع تالی کا علم بھی سمعی ہی ہوگا جب تو تالی کا تحقق عقلا کبھی نہیں ہوسکتا لہٰذا یہ جواب ناکافی ہے۔

قولہ ومنہ ماھو نظری کحسن الصدق الضار الخ

حسن وقبح کے تین اقسام میں سے دوسری قسم کا ذکر ہے مطلب یہ ہے کہ بعض وہ فعل ہے جس کا حسن وقبح ورود شرع کی استعانت کے بغیر نظر وفکر سے ہی معلوم ہوسکتا ہے جیسے صدق ضار کا حسن اور کذب نافع کا قبح، وغیرہ چنانچہ تدقیق وتامل اور غور وخوض کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ فی الواقع صدق ضار حسن ہے اور کذب نافع قبیح ہے گرچہ اول نگاہ میں بظاہر اول ضرر عاجل کی وجہ سے قبیح اور ثانی نفع عاجل کی وجہ سے حسن معلوم ہوتا ہے۔

قولہ ومنہ مالا یدرک الا بالشرع کحسن صوم الخ

حسن وقبح کی تیسری اور آخری قسم کا ذکر ہے یعنی بعض وہ فعل ہے جسکا حسن وقبح شریعت ہی سے معلوم ہوسکتا ہے عقل کو اس میں دخل نہیں جیسے آخری رمضان کے روزہ کا حسن اور پہلی شوال کے روزہ کا قبح، چنانچہ یہ ظاہر اور واضح ہے کہ صوم فی نفسہ ہر روز حسن ہے لیکن ۲۹ ر رمضان کو اس کا مامور بہ

اور حسن ہونا اور پھر دوسرے ہی دن عید کے روز اس کا منھی عنہ اور قبیح ہو جانا ایک ایسا معمہ ہے جو شرع ہی سے معلوم ہوسکتا ہے عقل اس کی طرف ہرگز راہ نہیں پا سکتی۔ جب شریعت مطہرہ نازل ہوئی تو شرع نے واضح فرمادیا کہ آخری رمضان کا روزہ حسن بالذات ہے اس لئے اسکو فرض قرار دیا اور پہلی شوال کا روزہ قبیح بالذات ہے اس لئے اسکو حرام قرار دیا چونکہ شارع حکیم اسوقت تک کسی شیء کا حکم نہیں کرتا جب تک کہ وہ اس میں وہ صلاحیت ودیعت نہیں کرتا۔ جب اس نے آخری رمضان کے روزہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ اس میں ثواب کی صلاحیت موجود ہے اور جب عید کے روزہ سے منع کیا تو معلوم ہوا کہ اس میں عقاب کی صلاحیت موجود ہے۔ اس مقام پر ماتن نے اپنے قول ''ولکن الشرع کشف'' کے تحت حاشیہ آرائی کی ہے۔ وہ یہ ہے۔

''ولا یخفیٰ انه تعصب بل العقل یحکم بعدم الفرق الابجعل الشرع وغایة مایقال أن الواجب لقهر النفس انما هو الصوم مطلقا وتقدیر شهر رمضان لفضله مثل نزول القرآن وغیرذالک فیلزم کون اول شوال منتهی الصوم ونهایة الشئی تکون خارجةً عنه فی الحکم فتامل جداً''

مصنف نے اپنے درج بالا حاشیہ میں معتزلہ پر الزام قائم کیا ہے کہ حسن وقبح کی اس قسم جسکا حسن وقبح صرف اور صرف شرع ہی سے معلوم ہوسکتا ہے کو عقلی قرار دینا تعصب وتنگ نظری پر مبنی ہے گرچہ انہوں نے عقلی کے ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ شریعت نے اس کے حسن ذاتی وقبح ذاتی کو ظاہر فرمادیا ہے، جب کہ حسن وقبح کی یہ قسم شرعی محض ہے عقل کو اس میں مطلقا قطعاً راہ نہیں کیونکہ عقل جب رمضان کے آخری دن اور عید کے دن کا یونہی رمضان کے آخری روزہ کا اور عید کے روزہ کی طرف نظر کرتی ہے تو وہ دونوں دنوں کو اور دونوں روزوں کو حقیقت کے اعتبار سے متحد بالذات پاتی ہے اس لئے عقل کے نزدیک ایک دن اور اسکا روزہ کے حسن کا اور ایک دن اور اسکے روزہ کے قبح کا حکم صحیح نہیں ورنہ ترجیح بلامرجح لازم آئے گا لہذا ماننا پڑے گا کہ دونوں دنوں اور دونوں روزوں کا حسن وقبح صرف اور صرف شرعی ہے عقلی نہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ حسن عقل کے نزدیک نفس کا مقہور ومغلوب کرنا ہے اور یہ مطلق روزہ سے حاصل ہو جاتا ہے پھر اس روزہ کو رمضان کے ساتھ اسلئے

ملحق کیا گیا کہ شہر رمضان کونزول قرآن وغیرہ کے سبب مزید فضیلت حاصل ہے اور یہ ضابطہ ہے کہ حکم کو جب کسی شئی کے ساتھ مقدر ومخصوص کردیا جائے تو اس شی کے ماوراء میں حکم معدوم ومنقطع ہوتا ہے، پس اس ضابطہ کے بموجب اول شوال ماوراء رمضان ہے اس لئے روزہ اس میں حسن نہ رہے گا بلکہ اس میں روزہ قبیح بالعرض ہوگا کہ ضیافۃ اللہ سے اعراض ہے، اسکے برخلاف آخری رمضان چونکہ رمضان میں داخل ہے اس لئے روزہ اس میں حسن ہوگا، غرض یہ کہ آخری رمضان کے روزہ کا حسن اور عید کے دن کے روزہ کا قبح اگر عقل کو معلوم بھی ہوا ہے تو وہ تقدیر عرضی سے ہوا ہے ذاتی سے نہیں۔ بلکہ یہ ادراک عرضی بھی عقل کو شریعت ہی کے کشف کرنے کی وجہ سے حاصل ہوا اسلئے اسکو عقلی کہنا صحیح نہیں۔۱۲۔

متن المسلم:۔ "ثم اختلفوا فقال القدماء لذات الفعل والمتأخرون بل لصفة حقيقية توجبه فيهما وقوم لصفة حقيقة فى القبح فقط والحسن عدم القبح وقال الجبائية ليست صفة حقيقية بل اعتبارات والحق عندنا الاطلاق الاعم فلايرد النسخ علينا"

ترجمه:۔ پھر معتزلہ میں اختلاف ہوگیا پس متقدمین معتزلہ نے کہا کہ (فعل کا حسن وقبح) ذات فعل کی وجہ سے ہے اور متاخرین معتزلہ کا قول ہے کہ حقیقیہ کی وجہ سے ہے جو فعل حسن وقبیح میں حسن وقبح کی موجب ہیں اور معتزلہ کے ایک گروہ کا کہنا ہے کہ قبح میں صرف صفت حقیقیہ کی وجہ سے قبح ہے اور رہا حسن تو اس میں صفت قبح کا نہ پایا جانا کافی ہے۔ اور جبائیہ نے کہا ہے کہ صفت حقیقیہ نہیں بلکہ اعتباریہ ہے اور حق ہمارے نزدیک اطلاق اعم ہے اس لئے ہم پر نسخ سے اعتراض وارد نہ ہوگا۔

تشریح:۔ جب ماتن فرقہائے معتزلہ کے اتفاقی واجماعی نظریہ کہ "افعال کا حسن وقبح ذاتی وعقلی ہے اور موجب حکم ہے" کے ذکر سے فارغ ہوگئے تو ان کے مابین مختلف فیہ نظریہ کو بیان کرنے کا ارادہ کیا اس لئے کہا ثم اختلفوا الخ۔

خیال رہے کہ معتزلہ کے مابین اس بارے میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے کہ فعل میں جو حسن وقبح ہے اس کا باعث وسبب کیا ہے ایا حقیقت فعل ہی میں حسن وقبح ہے یا امر زائد کی وجہ سے پھر فعل حسن وقبح دونوں کا ایک ہی حکم ہے یا الگ الگ۔ اور اگر امر زائد کی وجہ سے ہے تو حقیقی ہے یا اعتباری

ایا اطلاق عام اس تفصیل کو بیان کرنے کے لئے ماتن نے مذہب معتزلہ کے چار فرقوں اور مذہب اہلسنت ماتریدیہ کا ذکر کیا ہے۔

قوله ثم اختلفوا فقال القدماء لذات الفعل۔

(۱) متقدمین معتزلہ کے مذہب کا بیان ہے وہ کہتے ہیں کہ افعال کا حسن وقبح امر خارج کی وجہ سے نہیں ہے کہ فعل میں کوئی ایسی صفت زائدہ نہیں پائی جاتی ہے جو اس کے حسن وقبح کو مقتضی ہو بلکہ حسن وقبح ذات فعل ہی کی وجہ سے ہے۔

قوله والمتأخرون بل لصفة حقيقية توجبه فيهما

(۲) متاخرین معتزلہ کے مذہب کا بیان ہے وہ کہتے ہیں کہ حسن وقبح ذات فعل یا نفس فعل کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ فعل میں ایک ایسی صفت حقیقیہ غیر اعتباریہ پائی جاتی ہے جو ذات فعل پر زائد ہوتی ہے وہی صفت حسن وقبح کی مقتضی ہوتی ہے۔ یاد رہے کہ متاخرین معتزلہ کا مذہب، مذہب اشاعرہ کے ساتھ قدرے مشترک ہے کہ وہ اسبات میں اشاعرہ کے موافق ہیں کہ فعل کا حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے نہیں ہے البتہ دونوں مذہب کے درمیان فرق اس میں ہے کہ معتزلہ کے نزدیک فعل میں ایک صفت حقیقیہ پائی جاتی ہے جو فعل میں حسن وقبح کے وجود کا موجب ہوتی ہے غرض موجب حسن وقبح ان کے نزدیک صفت ہی ہے اور جبکہ اشاعرہ کے نزدیک موجب شارع فاعل ہے۔

قوله۔وقوم لصفة حقيقية فى القبح فقط والحسن الخ

(۳) ابوالحسن بصری معتزلی اور اس کے متبعین کے مذہب کو ذکر کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ حسن وقبح دونوں صفتیں فعل کی، صفت حقیقیہ کی وجہ سے نہیں ہیں بلکہ صرف صفت قبح فعل میں صفت حقیقیہ کی وجہ سے ثابت ہے جو قبیح میں قبح کو لازم کرتی ہے رہا حسن تو اس میں کسی صفت حقیقیہ زائدہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس میں موجب قبح کا نہ ہونا جس کے لئے کافی ہے۔

قوله۔وقال الجبائية ليست صفة حقيقية

(۴) ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی اور اس کے متبعین:۔ کے مذہب کا بیان ہے ان کا نظریہ ہے کہ حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ایسی صفت کی وجہ سے ہے جو ان دونوں میں حسن وقبح

کو واجب کرتی ہے لیکن یہ صفت حقیقیہ نہیں ہے بلکہ اعتباریہ ہے جو جہات وحیثیات کے اختلاف کے اعتبار سے مختلف ہوسکتی ہے چنانچہ حسن کبھی قبیح ہوسکتا ہے اس طرح قبح کبھی حسن میں بدل سکتا ہے جیسے ضرب یتیم ایک ایسا فعل ہے جو باختلاف اعتبارات حسن وقبح دونوں ہے یتیم کو ادب دینے کے لئے مارنا اعتبار حسن ہے اور ایذا رسانی کے لئے مارنا قبیح ہے حالانکہ ضرب فعل واحد ہے۔

قوله والحق عندنا الاطلاق الاعم

(۵) اہلسنت ماتریدیہ:۔ کے مذہب کو بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ افعال کا حسن وقبح شقوق مذکورہ میں سے کسی خاص صفت یا خاص شق کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ فعل میں حسن وقبح کا اطلاق شقوق سے عام ہے لہذا فعل کا حسن وقبح نہ صرف ذات فعل کی وجہ سے ہے جیسا کہ متقدمین معتزلہ کا خیال ہے نہ صفت حقیقیہ کی وجہ سے ہے جیسا کہ متاخرین معتزلہ کا زعم ہے اور نہ ہی صفت زائدہ واعتبارات کی وجہ سے ہے جیسا کہ بعض دوسرے معتزلیوں کا رجحان ہے۔ بلکہ ذات فعل، صفت حقیقیہ، صفت زائدہ اور وجوہ واعتبارات جیسی قیدوں سے آزاد ہے اور سب کو عام ہے اس لئے ایسا ہوسکتا ہے کہ بعض فعل میں حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے ہو۔ بعض میں صفت حقیقیہ کی وجہ سے ہو جو اسکے حسن وقبح کی مقتضی ہو اور بعض میں صفت اعتباریہ کی وجہ سے ہو جیسے جہاد کا حسن اور قتل غیر مستحق کا قبح، اول حسن ہے اس اعتبار سے کہ جہاد اعلاء کلمۃ اللہ کا سبب ہے اور ثانی قبیح ہے اس اعتبار سے کہ بنیان رب کو ناحق منہدم کرنا ہے الغرض حسن وقبح فعل کسی خاص قید ووجہ سے مخصوص ومقید نہیں بلکہ مطلق واعم ہے۔

قوله۔ فلا یرد النسخ علینا

یہ عبارت مذہب اہلسنت ماتریدیہ پر متفرع ہے یا مذہب ماتریدیہ کی تائید کے لئے پیش کی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حسن وقبح کے بارے میں اطلاق عام کا قول کرنے سے ہم معاشر ماتریدیہ پر نسخ سے اعتراض نہ پڑے گا مگر ہمارے برخلاف معتزلہ کے اقوال پر نسخ سے اعتراض پڑے گا۔

اعتراض کی تقریر:۔ یہ ہے کہ فعل کا حسن وقبح اگر ذات فعل، یا صفت حقیقیہ لازمہ کی وجہ سے ہو جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں تو نسخ کا بطلان لازم آئے گا وہ اسطرح کہ ذات کا مقتضی کبھی ذات سے متخلف نہیں ہوتا، پس جب حسن وقبح بربنائے مذہب معتزلہ ذات فعل کا مقتضی ہے تو ظاہر ہے کہ ذات فعل سے کبھی

منفک نہیں ہوگا اس تقدیر پر جو فعل حسن ہے ہمیشہ اسکا حسن ہونا واجب ہے اور جو قبیح ہے اسکا ہمیشہ قبیح رہنا لازم ہے نسخ نہیں ہوسکتا کہ مقتضائے ذات ذات سے جدا نہیں ہوسکتا حالانکہ بعض افعال کا حسن منسوخ ہوجاتا ہے اور وہ قبیح ہوجاتا ہے اس طرح بعض افعال کا قبح منسوخ ہوکر حسن ہوجاتا ہے مگر ہم معاشر ماتریدیہ پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ ہم فعل میں حسن وقبح کا باعث ذات فعل یا صفت حقیقیہ لازمہ کو نہیں قرار دیتے ہیں بلکہ ہم تو اطلاق اعم کا قول کرتے ہیں جس کا مفاد یہ ہے کہ نسخ کا بطلان لازم نہیں آتا کیونکہ وہ فعل جو منسوخ ہوگیا اس کا حسن ذاتی نہیں تھا بلکہ حسن لغیرہ تھا اس لئے نسخ کے وقت اسکا حسن باقی نہ رہا پس قبیح ہوگیا۔

اس مقام پر مصنف نے حاشیہ نگاری کی ہے وہ یہ ہے

"قوله فلا يرد النسخ علينا" فيه اشارةٌ الى انه يرد على غيرنا وهم الذين قالوا أن الحسن والقبح لذات الفعل اولصفة لازمة وسيجئى مايندفع الايراد به عنهم. وخلاصته أن الذاتى قد يغلب عليه غيره كبرودة الماء عند تسخينه اويسقط اعتباره كاباحة الميتة عند المخمصة ولهذا لم يجوز واالنسخ فيمالم يحتمل السقوط حسنه وقبحه واجيب بان القتل ظلماً وان كان عين القتل قصاصاً مثلاً لكنه مخالف له بالحقيقة المعتبرة شرعاً وحاصله اعتبار الجهتين فى مفهومى القتلين ليصيرا حقيقتين مختلفتين ولايخفىٰ مافيه۔

ماتن نے حاشیہ میں کہا ہے کہ ہمارے قول فلا یرد النسخ "میں اشارہ ہے کہ نسخ کا اعتراض ہم پر نہیں بلکہ دوسروں پر وارد ہوگا اور وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ حسن وقبح ذات فعل یا صفت لازمہ کی وجہ سے ہے اس کی تفصیل گذر چکی ہے پھر ماتن محشی نے اپنے قول وخلاصۃ أن الذاتی الخ سے معتزلہ پر وارد ہونے والے اعتراض نسخ کا جواب دیا ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ ذات کے مقتضی کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک وہ مقتضی جسکو ذات بلاواسطہ کسی دوسری شئی کے چاہے جیسے زوجیت اربعہ کے لئے، چنانچہ ذات اربعہ زوجیت کا بلاواسطہ شئی متقاضی ہے اور زوجیت کا اربعہ سے تخلف یقیناً ممتنع ہے۔

دوسرا وہ مقتضی ہے کہ ذات اسکو من حیث ہی ہی قطع نظر موانع وقواسر سے اسکو چاہے یا شرائط کے واسطہ سے اسکو چاہے۔ مقتضائے ذات کی یہ قسم بعض شروط غیر لازمہ کے مرتفع ہوجانے کے سبب متخلف ہوسکتی ہے جیسے برودت ماء، چنانچہ برودت ماء باوجودیکہ ذات ماء کا مقتضی ہے مگر قواسر کی وجہ سے کبھی اسکی برودت زائل ہوجاتی ہے۔

پس جب ذات کا مقتضی دو معنوں پر بولا جاتا ہے اول میں مقتضی متخلف نہیں ہوسکتا اور دوسرے میں مقتضائے ذات، ذات سے متخلف ہوسکتا ہے تو عین ممکن ہے کہ معتزلہ جو حسن وقبح کو ذات فعل سے مانتے ہیں مقتضی کے دوسرے معنیٰ کا اعتبار کریں تب تو ان پر بطلان نسخ کا الزام عائد نہ ہوگا کیونکہ اعتراض کا مبنیٰ اس پر تھا کہ ذاتی ذات سے متخلف نہیں ہوتی اس لئے لازماً حسن وقبح بھی ذات فعل سے کبھی منفک نہ ہوگا مگر جب یہ ثابت ہوگیا کہ ذات سے بعض مقتضی (ذاتی) منفک ہوسکتا ہے تو مبنیٰ اعتراض موجود نہ رہا پس ایسا ہوسکتا ہے کہ حسن منسوخ ہوکر قبح ہوجائے یا قبیح سے قبح منسوخ ہوجائے اور حسن ہوجائے۔ یا یہ کہا جائے کہ حسن وقبح ذاتی ہی ہے لیکن ذاتی ہونے کا اعتبار کبھی ذات سے ساقط ہوجاتا ہے جیسے حالت مخمصہ میں مردار کی اباحت، دیکھو میتۃ کی حرمت ذاتی ہے مگر حالت مخمصہ میں ذاتی ہونے کا اعتبار (اعتبار حرمت) ساقط ہوگیا ہے اس لئے حرمت رخصت میں بدل گئی اس وجہ سے علماء نے اس فعل میں جس کا حسن وقبح سقوط کا احتمال نہیں رکھتا نسخ کو جائز نہیں سمجھا۔

قوله في الحاشية اجيب بأن القتل.

معتزلہ پر وارد اعتراض نسخ کا جواب فاضل مرزا جان نے بھی شرح مختصر کے حاشیہ میں دیا ہے جس کو مصنف نے اجیب بأن القتل سے ذکر کیا ہے یہ جواب مصنف کے نزدیک ناپسندیدہ ہے اسلئے اجیب صیغہ مجہول سے ذکر کرکے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا۔

جواب فاضل:۔ حاصل جواب یہ ہے کہ شئی واحد مختلف جہات واعتبارات کے لحاظ سے مختلف ہوجاتی ہیں مثلاً ایک قتل حرام ہے، دوسرا قتل واجب ہے دونوں اصل حقیقت کے اعتبار سے متحد بالنوع ہیں چونکہ یہ اپنی جگہ ثابت شدہ امر ہے کہ وجود وقتل اور ایسے تمام معانی مصدریہ کے لئے حقیقت کے اعتبار سے **افراد ہو**تے ہیں اور وہ معانی مصدریہ اپنے افراد کی طرف قیاس کرتے ہوئے اس کے انواع

کہلاتے ہیں جیسے قتل ایک حقیقت ہے اسکا معنی مصدری اپنے تمام افراد مثلاً قتل ظلم قتل واجب اور قتل حد وغیرہ کے لئے نوع ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ قتل کے سارے افراد متحد بالنوع ہیں ولیکن اسی معانی مصدریہ نوعیہ کی حقیقت شرعیہ جسکو شارع نے ذکر فرمایا ہے وہ حقیقت شرعیہ، حقیقت نوعیہ سے مختلف ہے جیسے صوم عاشوراء کی حقیقت قبل نسخ مغائر ہے اس صوم عاشوراء کی حقیقت شرعیہ سے جو بعد نسخ ہے جبکہ حقیقت واحدہ ہے لیکن اس کی نسخ سے پہلے کی حقیقت، نسخ کے بعد کی حقیقت سے مختلف ہے اس لئے تو اس کی حقیقت سابقہ حسن کی متقاضی ہوئی اور اسکی حقیقت لاحقہ قبح کی مقتضی ہوئی، جسکا مفاد یہ ہے کہ حقیقت شرعیہ کے اختلاف سے فعل کا حسن وقبح بدل جاتا ہے اور ذاتی کا انتفاء ذات سے وہاں ممتنع ہے جہاں ذات باقی رہے اور ذاتی منتفی ہوجائے لیکن اگر حقیقت ذات ہی بدل جائے تو اسوقت ذاتی کے بدلنے اور مختلف ہونے میں کوئی استحالہ نہیں لازم آتا، اور نسخ میں یہی ہوتا ہے کہ ذات ہی بدل جاتی ہے اسلئے اگر ذاتی یعنی اسکا حسن وقبح بدل جائے تو کوئی مضائقہ نہیں لہذا حسن وقبح ذاتی ہوتے ہوئے بھی اسکا نسخ ہوسکتا ہے۔

"قوله فی الحاشية ولایخفی مافیه"

اشارہ ہے کہ فاضل مرزا جان کے جواب مذکور میں سقم ہے کیونکہ شئی واحد کے لئے اعتبارات وجہات کا تعدد وتغایر، حقیقت وشرع کسی اعتبار سے بھی ذات کے تعدد وتغایر پر دلالت نہیں کرتا چنانچہ کلام شارع سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ صوم عاشوراء کی ازمان واوقات کے اختلاف کے اعتبار سے الگ الگ حقیقتیں ہیں بلکہ شارع سے یہی ظاہر ہے کہ ہر زمانہ میں صوم عاشوراء کی ایک ہی حقیقت ہے اسی لئے تو قبل نسخ بھی روزہ رکھنے پر وعدۂ ثواب تھا کہ حسن تھا اور بعد نسخ بھی روزہ رکھنے پر ثواب کا وعدہ ہے کہ اب بھی حسن ہے اگر سابق ولاحق کی حقیقت مختلف ہوتی تو قبلیت وبعدیت دونوں حالت میں ہرگز حسن نہ ہوتا۔

متن المسلم :۔"ثم من الحنفية من قال ان العقل قد يستقل فی ادراک بعض احكامه تعالى فاوجب الايمان وحرم الكفر وكل مالايليق بجنابه تعالىٰ حتى على الصبی العاقل وروی عن ابی حنيفة رحمه الله تعالىٰ لاعذر لاحد فی الجهل بخالقه

لمایری عن الدلائل، اقول لعل المراد بعد مضی مدة التأمل فانه بمنزلة دعوة الرسل فی تنبیه القلب وتلک المدة مختلفة فان العقول متفاوتة وبماحررنا من المذاهب یتفرع علیه مسألة البالغ فی شاهق الجبل"

ترجمہ :۔"پھر بعض علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بعض احکام کے ادراک کرنے میں عقل مستقل ہے چنانچہ اس لئے انہوں نے (مکلف پر) حتی کہ صبی عاقل پر ایمان کو واجب قرار دیا اور کفر کو اور ہر اس چیز کو جو جناب باری تعالیٰ کے شایان شان نہیں ہے حرام کہا ہے اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اپنے خالق سے جاہل رہ جانے میں کسی کا کوئی عذر مقبول نہ ہوگا کیونکہ اس کی نگاہ میں خالق کے وجود پر دلائل قائم ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ شاید غور وفکر کا زمانہ ختم ہونے کے بعد (کوئی عذر مقبول نہ ہوگا) کیونکہ مدت تأمل قلب کو بیدار کرنے میں رسولوں کی دعوت کے منزلے میں ہے اور یہ مدت تأمل (مختلف لوگوں کے اعتبار سے) مختلف ہوتی ہے اس لئے کہ عقلیں باہم متفاوت ہیں اور جو مذاہب ہم نے حیطۂ تحریر میں لا دیا ہے اس سے شاہق جبل میں بالغ ہونے والے کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے"

تشریح :۔گذشتہ اوراق میں بیان کیا گیا ہے کہ احناف، حسن وقبح کے عقلی ہونے میں اہل اعتزال کے ساتھ متفق ہونے کے باوجود وجوب حکم کے قائل نہیں ہیں بلکہ فعل کا حسن وقبح حکم کے راجحیت کی علت ہے پس ایمان وکفر اللہ عزشانہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے حنفیہ کے نزدیک بالکل مساوی نہیں ہوسکتے جیسا کہ بادی الرائ میں وہم ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسا حکیم ہے جو اپنی حکمت وارادہ کے مقتضی سے غیر مرجح کا حکم نہیں دے سکتا یا مرجوح کو ترجیح نہیں دے سکتا اور یہ ظاہر ہے کہ ایمان کا وجوب راجح اور کفر کی حرمت راجح اس لئے دونوں مساوی نہیں ہوسکتے تاہم حسن وقبح حکم کو مستلزم نہیں ہیں جیسا کہ معتزلہ حکم کو لازم واجب مانتے ہیں۔مگر بعض حنفیہ نے اپنی جماعت احناف سے اس باب میں اختلاف کیا ہے کہ بعض مواضع میں حسن وقبح مستلزم حکم ہوتا ہے تو مصنف نے ان بعض احناف کے ذکر کا ارادہ کیا جو اس مسئلہ میں جمیع احناف سے اختلاف رکھتے ہیں اس لئے کہا۔

قولہ ثم من الحنفیۃ من قال ان العقل الخ

یعنی بعض علماء حنفیہ جیسے امام علم الہدیٰ امام ابو منصور ماتریدی، امام فخر الاسلام صاحب میزان اور صدر الشریعہ وغیرہم نے کہا ہے کہ ورود شرع کی استعانت کے بغیر فعل کے حسن وقبح کے سبب عقل ،اللہ تعالیٰ کے بعض احکام کا مستقل طور پر ادراک کرسکتی ہے چنانچہ اس لئے ان علماء کرام نے ہر بالغ عاقل حتی کہ صبی عاقل پر بھی خواہ اس کے پاس دعوت رسول پہونچی ہو خواہ نہ پہونچی ہو، اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا واجب قرار دیا اور کفر کے ساتھ تمام وہ باتیں جو جناب باری تعالیٰ کے شایان شان نہیں جیسے ظلم، سفہ وغیرھا کو حرام قرار دیا ہے کیونکہ عقل نے ایمان کے حسن ہونے پر اور کفر کے قبیح ہونے پر تنبیہ فرمادی ہے۔

حاصل یہ کہ ان بعض علماء کرام کے نزدیک احکام کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کے ادراک کرنے میں عقل مستقل نہیں ہے پس عقل اس پر وجوب وحرمت وغیرھا کا حکم نہیں لگاسکتی.......... دوسرا وہ کہ عقل اس کے ادراک کرنے میں مستقل ہے ورود شرع کی استعانت کے بغیر۔ پس عقل اس میں وجوب وحرمت وغیرھا کا حکم لگاسکتی ہے غرض یہ کہ ان بعض علماء احناف کا مذہب، مذہب جمہور احناف اور مذہب اہل اعتزال کے بین بین واقع ہے کہ جمہور احناف کا ادعاء یہ ہے کہ عقل مطلقا مستلزم حکم نہیں ہے اور معتزلہ کا ادعاء یہ ہے کہ عقل علی الاطلاق مستلزم حکم ہے اور ان دونوں سے الگ بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عقل بعض میں مستلزم حکم ہے اور بعض میں مستلزم حکم نہیں ہے۔ ہماری اس تقریر سے روشن ہوگیا کہ بعض حنفیہ اور معتزلہ کے مذہب میں واضح فرق ہے لہذا بعض شراح مسلم کا یہ کہنا کہ بعض حنفیہ اور معتزلہ کے مذہب میں کوئی فرق نہیں پھر جواب دینے کی کوشش تطویل لاطائل ہے۔

''چنانچہ میرے زیر نگاہ ابھی مسلم کی تین معتمد عربی شرحیں ہیں جن میں کہا گیا ہے کہ بعض حنفیہ اور معتزلہ کے مذہب میں اس مسئلہ میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ معتزلہ قائل ہیں کہ بعض اشیاء میں حکم کو بذریعہ عقل ادراک کیا جاسکتا ہے شرع پر موقوف نہیں ہے اور بعض حنفیہ بھی اسی بات کے قائل ہیں۔ البتہ دونوں مذہب میں اس طرح فرق کیا جاسکتا ہے کہ بعض احکام جن میں بعض حنفیہ عقل کو مستقل مانتے ہیں بہت قلیل ہے جیسے ایمان وکفر وغیرہ۔ اور معتزلہ کے نزدیک عقل سے مدرک احکام کثیر ہیں.......... بعض اعاظم نے دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک حسن اور قبح

نفس الامر میں جمیع احکام کو مستلزم ہے گوکہ عقل صرف بعض ہی فعل کے حسن وقبح کا ادراک کرتی ہے اور ماتریدیہ نے اگرچہ یہ تصریح کردی ہے کہ عقل بعض احکام کے ادراک کرنے میں مستقل ہے اوران لوگوں نے نہیں کہا ہے کہ حسن وقبح سے جمیع احکام کا ادراک کرلیتی ہے تاہم بعض حنفیہ کے مذہب پر تحکم کا الزام عائد ہوگا کیونکہ عقل کو بعض افعال کے لئے مستلزم حکم قرار دینا اور بعض کے لئے نہیں تحکم محض ہے۔

حاصل نزاع:۔امام فخر الاسلام کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ ماتریدیہ، معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین حاصل نزاع یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک عقل علت موجبہ ہے حکم کے لئے اور اشعریہ کے نزدیک علت مھدرہ اور ماتریدیہ کے نزدیک عقل نہ علت موجبہ ہے نہ علت مھدرہ بلکہ عقل اہلیت حکم کو اور علیم وخبیر سے تعلق حکم کو واجب کرتی ہے۔

قولہ۔وروی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ الخ

اس عبارت سے بعض حنفیہ کے موقف کی تائید وتوثیق ہوتی ہے کہ احناف کے امام اعظم ابوحنیفہ کی روایت سے ظاہر ہے کہ عقل بعض احکام کے ادراک میں مستقل ہے چنانچہ کتاب منتقی میں، پھر المیز ان میں، محمد بن سماعۃ عن محمد بن الحسن اور جامع الاسرار وغیرہ میں عن ابی یوسف عن ابی حنیفۃ مروی ہے کہ کوئی عاقل اپنے خالق سے جاہل رہ جانے کے سبب قیامت کے دن معذور نہیں سمجھا جائے گا بلکہ معذب ہوگا کیونکہ وہ خالق کے وجود، اس کی وحدانیت اور اس کے صفات کمالیہ کے ثبوت پر، آسمان وزمین کی پیدائش، اختلاف لیل ونہار ودیگر مخلوقات وعجائب قدرت اور خود اپنی خلقت جیسے دلائل وشواہد کا مشاہدہ کررہا ہے اس لئے اسمیں قطعاً شک کی گنجائش نہیں۔

عقلاً معرفت الٰہی کو ثابت کرتے ہوئے اس جگہ فاضل خیرآبادی نے کہا ہے۔

''حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے صفات پر ایمان صفت کمال ہے اور اس سے کفر جمیع عقلاء کے نزدیک صفت نقصان ہے نیز ایمان شکر نعمت ہے اور شکر نعمت صفت کمال ہے اور کفر، کفران نعمت ہے اور کفران نعمت صفت نقصان ہے پس عقل کے نزدیک ایمان صفت حسن اور کفر قبیح ہوگا اس لئے لازم ہے کہ عقل حسن کی طرف رغبت رکھے اور قبح سے بے رغبتی کا اظہار کرے لہذا جو بندہ امر مستحسن عقلی کو ترک کرے گا معاقب ہوگا معذور نہیں سمجھا جائے گا گرچہ اللہ عزشانہ کی طرف سے کوئی حکم نہیں آیا ہو۔

قوله۔اقول لعل المراد بعد مضی مدة التأمل الخ

درج بالا عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض و جواب کی تقریر درج ذیل ہے۔

اعتراض:۔ کی تقریر یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ اور بعض حنفیہ کے قول پر لازم آتا ہے کہ بعثت رسول اور تبلیغ دعوت رسالت کے بغیر اللہ اور اسکی صفات پر ایمان لازم ہے لہذا کوئی شخص عاقل اگر اللہ پر ایمان لائے بغیر مر گیا تو وہ بغیر دعوت رسول معذب ہوگا کہ جہالت اپنے خالق سے اس کے حق میں عذر نہیں ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً۔

جواب:۔ حاصل جواب یہ ہے کہ امام اعظم وغیرہ کے قول کا یہ معنی نہیں ہے کہ خالق پر ایمان لانے کے لئے صرف حصول عقل کافی ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ حصول عقل کے بعد عاقل کو اتنا وقت اور زمانہ ملا کہ وہ اتنے زمانہ میں خالق کے بارے میں غور وفکر کرسکتا ہے مگر مدت تأمل گذر گیا حتی کہ وہ عاقل بے ایمان مر گیا تو معذب ہوگا گرچہ اس کے پاس دعوت رسالت نہ پہونچی کیونکہ مدت تأمل دعوت رسول کے منزلہ میں ہے جس طرح دعوت رسول، اللہ کے وجود، اس کی وحدانیت اور صفات کمالیہ کے ثبوت پر قلب کو بیدار کرتی ہے اور آدمی کو آگاہ کرتی ہے اسی طرح عقل مدت تأمل میں قلب و دماغ کو متنبہ کرتی ہے۔

ہاں انسان چونکہ مختلف الطبائع والعقول پیدا ہوا ہے سوچنے، سمجھنے اور غور وفکر کے اعتبار سے ہر ایک کی عقل یکساں نہیں ہوتی بلکہ ان میں بڑا تفاوت ہوتا ہے جیسا کہ احادیث وآثار اور مشاہدات وتجربات بھی تفاوت عقول پر شاہد ہیں لہذا اگر شخص مذکور نے مدت تأمل نہ پایا کہ مر گیا تو معذب نہ ہوگا کہ مدت تأمل جو دعوت رسول کے منزلہ میں تھی نہ پاسکا۔

جواب مذکور فخر الاسلام کے اصول سے ماخوذ ہے چنانچہ انہوں نے کہا ہے۔

''معنی قولنا یکلف بالعقل انه اذا عانه اللّٰه تعالیٰ بالتجربة وامهله لدرک العواقب لم یکن معذوراً وان لم یبلغه الدعوة علی نحو ماقال ابو حنیفة فی السفیه انه اذا بلغ خمساً وعشرین سنة لایمنع من ماله لانه قد استوفی مدة التجربة فلابد ان یزداد رشداً ولیس علی الحد فی هذا الباب دلیل قاطع''

شرح اصول میں ہے۔

''ان ادراک مدۃ التأمل فی حق تنبیہ القلب بمنزلۃ دعوۃ الرسول.......لاعذرله بعد الامهال الافی ابتداء العقل''

پھر مزید تشریح کرتے ہوئے کہا۔

''ان لم تبلغه الدعوة لولم يعتقد شيئا من الكفر والايمان فی ابتداء العقل كان معذوراً لانه لم يمض عليه مدة التأمل ولواعتقد كفراً لم يكن معذوراً لان اعتقاد جانب يدل دلالة واضحة على انه ترک الايمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وانه تأمل فاختار الكفر''

یعنی ہمارے قول ''یکلف بالعقل'' (بندہ عقل کی وجہ سے مکلف ہے) کا معنی یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کی تجربہ سے مدد فرمائی اور انجام کار کے سوچنے سمجھنے کا موقع عطا فرمایا تو معذور نہیں ہوگا گرچہ اس کے پاس دعوت رسالت نہ پہونچی، اس طریقہ پر جو امام اعظم ابوحنیفہ نے سفیہ کے بارے میں فرمایا کہ جب وہ پچیس سال کی عمر کو پہونچ گیا تو اس کے مال کو روکا نہیں جائے گا اس لئے کہ وہ مدت تجربہ کو پہونچ گیا ہے پس ضروری ہے کہ وہ تجربہ اور سمجھ میں اور بڑھ جائے اور اسباب میں حد معین پر کوئی دلیل قاطع نہیں ہے۔

شرح اصول میں ہے۔ مدت تأمل کا ادراک قلب کو بیدار کرنے کے حق میں دعوت رسول کے منزلہ میں ہے.......عاقل کو مہلت ملنے کے بعد عذر نہ ہوگا البتہ ابتدائے عقل میں معذور ہوگا۔ لہذا وہ شخص جس کو دعوت نہ پہونچی ہو اگر اس نے ابتداء عقل میں ایمان وکفر میں سے کچھ عقیدہ نہ بنایا تو معذور ہوگا کیونکہ اس پر مدت تأمل نہیں گذری ہے۔ البتہ اگر اس نے کفر کا عقیدہ بنالیا تو معذور نہ ہوگا کیونکہ یک طرفہ اعتقاد جمانا اسبات کی واضح دلیل ہے کہ اس نے کفر کو اختیار کیا اور ایمان کو ترک کیا حالانکہ اس کو غور وفکر کے ذریعہ ایمان حاصل کرنے کی قدرت تھی اور درحقیقت اس نے تأمل کیا بھی لیکن ایمان پر کفر کو ترجیح دیا۔ (لہذا معذب ہوگا)

قوله۔بما حررنا من المذاهب يتفرع عليه الخ

اس عبارت سے مصنف کہنا چاہتے ہیں کہ حسن وقبح کے ذیل میں مذاہب اشعریہ، معتزلہ اور ماتریدیہ حنفیہ کے بیان کردینے سے البالغ فی شاهق الجبل کا مسئلہ متفرع ہوجاتا ہے۔ چنانچہ وہ بچہ جو پہاڑ کی چوٹی پر جوان ہوا اور اس تک کسی طرح دعوت رسالت نہ پہونچ سکی تو وہ بر بنائے مذہب اشعریہ معذور ہوگا، بعض حنفیہ اور معتزلہ کے نزدیک مکلف ہے اس لئے ترک ایمان کے سبب معاقب ہوگا اور جمہور حنفیہ کے نزدیک تکلیف کی اہلیت نہ ہونے کے سبب مکلف نہ ہوگا تاوقت کہ مدت تأمل گذر جائے لہذا قبل تأمل معذب نہ ہوگا مگر بعد مدت تأمل معذب ہوگا۔

اس جگہ مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے۔

''من بلغ فی الجبال الشاهقة ولم يبلغله الدعوة فلم يعتقد بالعقائد ولم يعمل بالشرائع فعند المعتزلة وطائفة من الحنفية يعاقب فی الآخرة لتركه مايستقل به العقل وعند الاشاعرة وجمهور الحنفية لايعاقب لان الحكم انما هو بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه'' انتهت۔

یعنی جو شخص شاہقہ جبال میں بالغ ہوا اور اس تک دعوت رسالت نہ پہونچ سکی پس اس نے عقائد (دینیہ) پر اعتقاد رکھا اور نہ شرائع اسلامیہ پر عمل کیا تو معتزلہ اور حنفیہ کے ایک گروہ کے نزدیک آخرت میں معاقب ہوگا کیونکہ اس نے ان احکام کو ترک کیا جن کے ادراک کرنے میں عقل مستقل ہے البتہ اشاعرہ اور جمہور حنفیہ کے نزدیک معاقب نہیں ہوگا اس لئے کہ حکم شرع ہی سے معلوم ہوسکتا ہے حالانکہ فرض کیا گیا ہے کہ اس تک حکم شرع نہیں پہونچا۔ معتزلہ کے نزدیک شخص مذکور آخرت میں معاقب اس لئے ہوگا کہ ان کے نزدیک حسن وقبح بالمعنی المذکور فعل کے لئے ذاتی ہیں اور ورود شرع کی استعانت کے بغیر مستلزم حکم بھی ہیں لہذا شاہق جبل کے بالغ ایسے ہی صبی عاقل پر ایمان لانا واجب ہوگا اور کفر حرام رہے گا مگر ایمان نہیں لایا اس لئے ترک ایمان کے سبب اور کفر کو ترجیح دینے کے سبب دونوں معذب ہوں گے بلکہ ایمان وکفر میں سے کچھ بھی عقیدہ نہ بنایا پھر بھی معذب ہوں گے کیونکہ انہوں نے اس حکم کو ترک کیا جوان پر عقلاً واجب تھا۔ اشعریہ کے نزدیک حسن وقبح چونکہ ذوات افعال سے نہیں ہیں بلکہ شرعی ہیں پس ورود شرع سے پہلے ان کے نزدیک افعال میں کوئی حکم ہی نہیں ہے کہ قبل

دعوت رسالت ان کے پاس امر ایمان کا حکم وجوبی نہیں پہونچا ہے لہذا دونوں معذور ہوں گے ترک ایمان کے سبب معاقب نہ ہونگے اسی طرف علماء بخارا بھی گئے ہیں۔ امام ابومنصور ماتریدی وغیرہ علماء کبار کے نزدیک شخص مذکور کا حکم بین بین ہے۔ جن افعال کا حکم عقل مستقلا ادراک کرسکتی ہے جیسے ایمان، شکر منعم اور کفر و کفران نعمت وغیرہ تو وہ دونوں قبل بعثت ان احکام کے مکلف ہیں اسلئے کہ وجوب حکم کی علت عقل موجود ہے لہذا ترک کے باعث معذب ہونگے۔

اور امام اعظم ابوحنیفہ اور فخر الاسلام وغیرہما کے نزدیک مدت تأمل گذرنے کے بعد بھی ایمان نہیں لایا کہ مرگیا تو معذب ہوگا کہ مدت تأمل تنبیہ قلب میں دعوت رسالت کے منزل میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم علمہ اتم واحکم۔

متن المسلم :۔"لنا أن حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لايقول بارسال الرسول كالبراهمة فلولا أنه ذاتي لم يكن كذالك والجواب بانه يجوز ان يكون لمصلحة عامة لايضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة وانما يضرنا لوادعينا انه لذات الفعل بل لدعوى عدم التوقف على الشرع ومنع الاتفاق على انه مناط حكمه تعالىٰ لايمسنا فانالانقول باستلزامه حكمامنه تعالىٰ بل ذالك بالسمع"

ترجمہ :۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ احسان (حسن وسلوک کرنا) کا حسن ہونا اور اس کے برخلاف اساءۃ (برائی کرنا) کا قبیح ہونا ان چیزوں میں سے ہے۔ جس پر سارے عقلاء کا اتفاق ہے حتی کہ وہ لوگ بھی جو رسول کی بعثت کے قائل نہیں ہیں جیسے براہمہ۔ لہذا اگر وہ ذاتی نہ ہوتا تو اتفاق نہ ہوتا اور یہ جواب کہ ممکن ہے کہ کسی مصلحت عامہ کی وجہ سے ہو ہمارے مضر نہیں کیونکہ مصلحت عامہ کی رعایت بالبداہت حسن ہے ہاں یہ جواب ہمکو اس وقت ضرور دیتا جب ہم دعوی کرتے کہ حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے ہے بلکہ ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ حسن وقبح شرع پر موقوف نہیں ہے اور اس کے مفاد حکم الٰہی ہونے پر اتفاق ہونے کو منع کرنا ہم کو مس نہیں کرتا اس لئے کہ ہم حسن وقبح میں سے کسی کو اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کے لئے مستلزم نہیں مانتے بلکہ وہ ہمارے نزدیک سمعی ہے۔

تشریح:۔قولہ لنا أن حسن الاحسان وقبح مقابلتہ بالاساءۃ الخ

یہاں سے حسن وقبح کے عقلی ہونے پر معاشر حنفیہ کی طرف سے مصنف نے دلیل قائم کی ہے۔

حاصل دلیل:۔ یہ کہ ہم معاشر حنفیہ کے نزدیک افعال کا حسن وقبح ذاتی ہے اس لئے کہ فعل احسان کے حسن ہونے پر اور احسان کی ضد اساءت کے قبیح ہونے پر سارے ہی ارباب عقل وفہم حتی کہ براھمہ وملاحدہ اور تمام وہ لوگ جو شرع کو مطلقا نہیں مانتے متفق ہیں۔ پس اگر حسن وقبح افعال کے لئے ذاتی وعقلی نہیں ہوتے جن کو افعال میں بالضرورۃ ادراک کیا جاتا ہے تو کبھی بھی سارے عقلاء کا اتفاق نہ ہوتا کیونکہ حسن وقبح اگر شرع سے ہوتا فعل سے نہ ہوتا تو منکرین شرع ہرگز احسان کے حسن کا اور اساءت کے قبح کا اقرار نہ کرتے بلکہ بلاتوقف انکار کردیتے کہ اصل (شرع) سے انکار فرع (حکم شرع) سے انکار کو مستلزم ہے۔ لہذا منکرین شرع کا احسان کے حسن پر اور اساءت کے قبح پر متفق ہونا دلیل ہے کہ احسان کا حسن اور اساءت وقبح ہے اور جب خاص فعل احسان واساءت میں حسن وقبح کا ذاتی وعقلی ہونا ثابت ہوگیا ذاتی وعقلی ہونا ثابت ہوگیا تو جملہ افعال میں حسن وقبح کو عقلی وذاتی ماننا ہوگا اسلئے کہ ہمارا، معتزلہ اور اشاعرہ کا اتفاق ہے کہ حسن وقبح عقلی وذاتی ہے تو سب میں ہے اور شرعی ہے تو سب میں۔ قول بالفصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔

اشکال:۔ دلیل مذکور پر ایک قوی اشکال وارد ہوتا ہے جسکو ماتن نے حاشیہ میں ذکر کیا ہے۔

''لک أن تقول أن اتفاقھم علیٰ ذالک یجوز أن یکون لانھما من صفات الکمال والنقصان کوجوب الصدق وامتناع الکذب فی حقہ تعالیٰ واما بالمغی المتنازع فیہ فربما یمنع''انتھت۔

یعنی فعل احسان کے حسن ہونے پر اور اس کی ضد اساءت کے قبیح ہونے پر اگرچہ تمام عقلاء کے اتفاق کو ہم تسلیم کرتے ہیں لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ عقلاء کا یہ اتفاق حسن وقبح کے معنی متنازع فیہ یعنی استحقاق ثواب وعقاب میں ہے یہاں تک کہ حسن وقبح کو فعل کے لئے ذاتی ہونا ثابت کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ عقل بذاتہ بغیر استعانت شرع دونوں فعل کا حسن وقبح ادراک کرلیتی ہے! ایسا کیوں نہیں ممکن ہے کہ احسان کے حسن اور اساءت کے قبح پر عقلاء کے مابین جو اتفاق ہے وہ صفت کمال

ونقصان کے معنی میں ہو جس کے عقلی ہونے پر پہلے ہی اتفاق ہو چکا ہے۔ غرض عقلاء کا یہ اتفاق آپ کے لئے فائدہ مند نہیں جس کے آپ ثابت کرنے کے درپے ہیں۔

جواب:۔ بعض محققین نے درج بالا اعتراض کا یوں جواب دیا ہے کہ معترض کو جب یہ تسلیم ہے کہ حسن وقبح کے معنی صفت کمال وصفت نقصان پر عقلاء کا اتفاق ہے تو گویا اس کو یہ تسلیم ہے کہ حسن وقبح کے معنی استحقاق مدح وذم واستحقاق ثواب وعقاب پر عقلاء کا اتفاق ہے، کیونکہ صفت کمال ونقصان ممدوحیت ومذمومیت، واستحقاق ممدوحیت ومذمومیت یا استحقاق عقاب وثواب کے مغائر نہیں ہے بلکہ صفت کمال ونقصان، ممدوحیت ومذمومیت یا استحقاق ثواب وعقاب ہر ایک کا مفاد ومصداق یکساں ہے لہذا حسن وقبح کا معنی صفت کمال، نقصان مراد لیں خواہ استحقاق ثواب کے معنی میں لیں بہر دو صورت مطلوب ثابت ہوگا اسطور پر کہ ممدوحیت ومذمومیت اگر نظر شارع میں ہے تو کوئی شبہ نہیں کہ یہ معنی متنازع فیہ استحقاق ثواب وعقاب کی طرف راجع ہوگا اس صورت میں منع وارد کرنا از قبیل مکابرہ ہوگا اگر ممدوحیت ومذمومیت نظر غیر شارع میں ہے تو پوچھا جائے گا کہ نظر غیر شارع میں ممدوح ومذموم ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اگر غیر شارع کی نظر میں ممدوح ومذموم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ غیر شارع ممدوح کو مستحق ثواب اور مذموم کو مستحق عقاب سمجھتا ہے تو اس صورت میں بھی معترض کو کوئی فائدہ نہ ہوگا بلکہ اس کے لئے مضر ہوگا۔

قوله۔والجواب بانه يجوزان يكون لمصلحة عامةٍ۔

اس عبارت سے حنفیہ کی دلیل مذکور کا جواب اشاعرہ کی طرف سے ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ احسان کے حسن اور اساءت کے قبح پر عقلاء کے اتفاق کو ہم تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ نہیں تسلیم کرتے ہیں کہ عقلاء کا یہ اتفاق حسن وقبح کے ذاتی وعقلی ہونے کی وجہ سے ہے بلکہ احسان میں چونکہ جمیع خلائق کے لئے مصلحت عامہ وابستہ ہے اس لئے عقل نے رعایت مفاد عامہ کے پیش نظر احسان میں حسن ہونے کا حکم لگا دیا اور اساءت میں چونکہ مصلحت عامہ کا نقص ومفسدہ ہے اس لئے عقل نے اس کے قبیح ہونے کا حکم لگایا بہرحال احسان واساءت کا حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مصلحت عامہ کی رعایت وعدم رعایت کی وجہ سے ہے۔

قولہ۔لایضر نالان رعایة المصلحة العامة الخ اس عبارت سے مصنف اشاعرہ کے جواب کا جواب دینا چاہتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ کا جواب مذکور ہم معاشر حنفیہ کے لئے مضر نہیں ہے اسلئے کہ اب ہم رعایت مصلحت عامہ پر کلام کریں گے کہ رعایت مصلحت عامہ متدین، غیر متدین سبھی ارباب عقل وفہم کے نزدیک بالبداہۃ حسن ہے پس رعایت مصلحت عامہ اگر عقلی نہ ہوکر شرعی ہوتی تو غیر متدین ومنکرین شرع ہرگز رعایت مصلحت عامہ کے حسن ہونے پر اتفاق نہ کرتے لیکن چونکہ ان سبھوں کا اتفاق ہے تو ماننا پڑے گا کہ رعایت مصلحت عامہ عقلی ہے اور جب بعض افعال کا عقلی ہونا ثابت ہوگیا تو جمیع افعال میں حسن وقبح کا عقلی ہونا ثابت ہوا اس لئے عقلی یا شرعی ہونے پر ہی اجماع ہے کوئی قول بالفصل کا قائل نہیں۔

ہاں اشاعرہ کا جواب ہمارے لئے اس وقت مضر ہوتا جب ہم دعوی کرتے کہ حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے ہے چنانچہ اسوقت کہا جاسکتا تھا کہ فعل احسان کا حسن اور فعل اساءت کا قبح ذات فعل سے ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ حسن مصلحت عامہ کی رعایت کی وجہ سے اور قبح مصلحت عامہ کے نقص کی وجہ سے ہے حالانکہ ہم ذات فعل سے ہونے کے مدعی نہیں کہ ہم کو مضر ہو......... بلکہ ہمارا دعوی یہ ہے کہ افعال کا حسن وقبح ورود شرع پر موقوف نہیں ہے اب خواہ اسکا ثبوت ذات فعل سے ہو، صفت لازمہ سے ہو یا صفت اعتباریہ سے ہو خواہ رعایت مصلحت عامہ کی وجہ سے ہو غرض یہ کہ ثبوت حسن وقبح شرع سے نہیں ہے اگرچہ اس کے علاوہ کسی دوسری شئی سے ہے تو مضائقہ نہیں، پس اس توضیح پر کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ رعایت مصلحت عامہ کا حسن اور نقص مصلحت کا قبح عام ذاتی عقلی ہے شرعی نہیں۔

قولہ۔ومنع الاتفاق علی انه مناط حکمه الخ

اس عبارت سے مصنف نے حسن وقبح کے عقلی ہونے میں حنفیہ کی دلیل پر اشاعرہ کا منع ذکر کیا ہے اور پھر اشاعرہ کے منع کا جواب دیا ہے۔

منع۔دلیل مذکور پر اشاعرہ منع وارد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حسن وقبح کے موجب حکم الہی ہونے پر عقلاء کے متفق ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے یعنی ہم نہیں مانتے کہ حسن وقبح کے مستلزم حکم ہونے پر سارے عقلاء کا اتفاق ہے۔مصنف نے اپنے قول لایمسنا سے اشاعرہ کے منع کا جواب دیا ہے حاصل

یہ ہے کہ یہ منع ہمارے دعویٰ کو مس تک نہیں کررہا ہے اس لئے کہ ہم خود حسن وقبح کو مستلزم حکم نہیں مانتے چہ جائیکہ اتفاق کا قول کریں بلکہ ہم بھی حکم کو شرع ہی سے ثابت مانتے ہیں رہا دلیل کا ذکر تو اس میں صرف حسن وقبح کے عقلی ہونے کا اثبات ہے پس اس حیثیت سے یہ منع ان لوگوں پر بھی وارد نہیں ہوگا جو حسن وقبح کو مستلزم حکم مانتے ہیں کیونکہ جس دلیل پر منع وارد کیا گیا ہے وہ دلیل استلزام حکم پر قائم نہیں کی گئی ہے بلکہ عقلیت حسن وقبح پر قائم ہے۔

دلیل (۲):۔ حسن وقبح کے عقلی ہونے پر بعض اعاظم نے دلیل دیتے ہوئے کہا ہے کہ حسن وقبح اگر شرعی ہوں تو نماز وزنا میں کوئی فرق نہیں رہ جائیگا بلکہ نفس الامر میں دونوں ایک دوسرے کے مساوی ہوجائیں گے (بعثت رسول سے پیشتر) پس ان میں سے ایک کو واجب قرار دینا اور دوسرے کو حرام ٹھہرانا کوئی ان میں سے اپنی ضد سے اولیٰ نہیں ہوگا کیونکہ دونوں مساوی ہیں پھر ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا کہ مساوی ہونے کی صورت میں ایک کو واجب اور دوسرے کو حرام قرار کیوں دیا نیز حکمت آمر کے منافی ہے حالانکہ وہ حکیم مطلق قطعی ہے۔

دلیل (۳):۔ حسن وقبح اگر شرعی ہوں تو رسول کی بعثت بلاء وفتنہ اور مصیبت ہوگی رحمت نہیں ہوگی کیونکہ بعثت رسول سے پیشتر لوگ آرام وسکون اور چین میں تھے کہ ان چیزوں میں مواخذہ نہیں تھا جنکے ذریعہ انسان لذت حاصل کرتا تھا لیکن رسول کی بعثت کے بعد بعض افعال کے ارتکاب کرنے کے سبب انسان دائمی عذاب میں مبتلا ہوگیا غرض رسول کی بعثت سے سوائے اس کے کوئی فائدہ نہیں ہوا کہ آدمی پر تنگی مسلط ہوگئی اور بندہ عذاب میں گرفتار ہوگیا پس رسول کی بعثت بلاء ومصیبت ہوگئی۔

متن المسلم:۔ ''واستدل اذا استوی الصدق والکذب فی المقصود آثر العقل الصدق وفیه انه لااستواء فی نفس الامر لان لکل منهما لوازم وعوارض فهو تقدیر مستحیل فیمتنع الایثار علی ذالک التقدیر''

ترجمہ:۔ اور (عقلی ہونے پر) دلیل لائی گئی ہے کہ مقصود کے حاصل ہونے میں جب صدق وکذب دونوں برابر ہوتے ہیں تو عقل صدق کو ترجیح دیتی ہے۔ اور اس میں کلام یہ ہے کہ نفس الامر میں کذب وصدق مساوی نہیں ہیں اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے عوارض ولوازم

ہیں پس وہ امر مستحیل کو فرض کرنا ہے لہذا اس تقدیر پر ایثار ممتنع ومحال ہوگا۔

تشریح:۔قولہ واستدل اذا استوی الصدق والکذب

حسن وقبح کے سلسلے میں حنفیہ کے مذہب مختار پر یہاں سے دوسری دلیل ذکر کر رہے ہیں۔

اس دلیل میں مصنف کو اعتراض ہے اس لئے پہلے ہی صیغہ مجہول سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا۔

دلیل (۴):۔کا حاصل یہ ہے کہ مقصد کے حاصل ہونے میں اگر یقین ہو کہ سچ بولنے پر اور جھوٹ بکنے پر بہر دو صورت مقصود و مطلوب حاصل ہوجائے گا یعنی صدق وکذب دونوں میں سے کسی ایک سے مطلوب حاصل ہوسکتا ہے کہ مقصود تک پہونچنے میں دونوں مساوی ہیں تو اسوقت عقل، کذب کو لامحالۃ چھوڑ کر محض صدق کو ترجیح دیتی ہے پس عقل اس جگہ صدق کو اسی لئے ترجیح دے رہی ہے کہ صدق فی ذاتہ حسن ہے کیونکہ اگر صدق کا حسن ذاتی وعقلی نہ ہوتا تو عقل صدق کو کذب پر ہرگز ترجیح نہ دیتی چنانچہ یہی وجہ ہے کہ وہ لوگ بھی صدق کو کذب پر ترجیح دیتے ہیں جو کسی دین کے پابند نہیں ہیں۔

قولہ۔وفیہ انہ لااستواء فی نفس الامر

اس عبارت سے دلیل مذکور کی تزئیف مقصود ہے۔حاصل اعتراض یہ ہے کہ صدق وکذب نفس الامر میں مساوی نہیں ہوسکتے کیونکہ صدق وکذب ہر ایک کے لئے ایسے لوازم وعوارض ہیں جو ایک دوسرے کے متغائر ومتنافی ہیں چنانچہ صدق کے لوازم میں سے واقعہ کے مطابق ہونا اور عوارض میں سے تقاضائے مصلحت کے موافق ہونا ہے اور اس کے برعکس کذب کے لوازم میں سے واقعہ کے مطابق نہ ہونا اور عوارض میں سے تقاضائے مصلحت کے خلاف ہونا یعنی مفسدہ ہے لہذا دونوں ایک دوسرے کے جمیع حیثیات سے مساوی نہیں ہوسکتے۔اور جب صدق وکذب کا جمیع مقاصد میں جمیع جہات کے اعتبار سے مساوی ہونا محال ہے تو مستدل کا ان دونوں کو مساوی کہنا امر مستحیل کو مقدر ماننے کے قبیل سے ہوگا اور جب مساوات محال تو اس تقدیر پر عقل کا صدق کو ترجیح دینا محال ہوجائے گا کہ محال مستلزم محال ہوتا ہے حاشیہ میں ہے۔

”ای علی تقدیر وقوع المساوات لجواز استلزام المحال للمحال ومن المعلوم أن عدم الایثار لیس بمحال بالنظر الی الاستواء فتدبر“

مطلب یہ ہے کہ متدل نے دلیل مذکور میں مذکور استواء سے اگر یہ مراد لیا ہے کہ مقصود معین کی طرف نظر کرتے ہوئے فی الجملہ صدق وکذب میں استواء ہے تو یہ تسلیم ہے مگر اس سے حسن کا صدق کے لئے ذاتی ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ اس میں امکان ہے کہ عقل نے صدق کو کذب پر ذاتی ہونے کی وجہ سے ترجیح نہ دیا ہو بلکہ کسی مرجح آخر کی وجہ سے ترجیح دیا ہو کم از کم اتنا امکان تو ہے ہی کہ بولنے والا اسی کا عادی ہے اور اگر استواء سے یہ مراد ہے کہ جمیع اغراض ومقاصد کی طرف نظر کرتے ہوئے صدق وکذب میں نفس الامر میں استواء ہے تو یہ تسلیم نہیں کیونکہ دونوں کے عوارض ولوازم کے ایک دوسرے کے منافی ومبائن ہونے کے باعث استواء محال ہے اور جب استواء محال ہے تو وقوع استواء کی تقدیر پر دوسرا استحالہ لازم آئیگا لہذا صدق کو بغیر مرجح کے ترجیح دینا محال ہو جائے گا کہ محال مستلزم محال ہوتا ہے اور استحالہ کی وجہ یہ ہے کہ عدم ایثار نظر کرتے ہوئے استواء کی طرف محال نہیں ہے تو ایثار محال ہوگا۔

دلیل (۲):۔ حسن وقبح کے عقلی ہونے پر بعض اصولیین نے یہ دلیل دی ہے حسن وقبح عقلی ہے اگر عقلی نہ ہوں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا اور ترجیح بلا مرجح باطل ہے اور جو مستلزم بطلان ہو باطل لہذا حسن وقبح کا غیر عقلی ہونا باطل ہے اور عقلی ہونا ثابت ہو گیا۔

بیان ملازمت:۔ یہ ہے کہ اللہ عز شانہ نے بعض افعال جیسے زنا وشرب خمر وغیرہ کو حرام فرمایا ہے اور بعض افعال جیسے صوم وصلوۃ وغیرھما کو واجب قرار دیا ہے اسی طرح بعض جیسے کفر کو مناط عذاب کیا اور بعض جیسے ایمان کو مناط ثواب قرار دیا ہے، پس ان مذکورہ افعال حسنہ وسیئہ میں حسن وقبح اگر ذاتی نہ ہوں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا وہ اسطرح کہ مرجح یا تو ذات فعل ہی میں ہوگا حالانکہ اس جگہ اس کو مفقود فرض کیا گیا ہے یا تو مرجح ذات فاعل میں ہوگا اور ذات فاعل میں مرجح نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ذات فاعل اور اسکی صفت ارادہ کی نسبت کل فعل کی طرف برابر ہے اس لئے ان دونوں میں سے کوئی مرجح نہیں ہو سکتے لہذا ضروری ہے کہ مرجح ذات فعل ہی میں ہو بایں طور پر کہ ذات فعل ہی مقتضی حسن وقبح ہے جیسا کہ متقدمین معتزلہ کا مذہب ہے، یا تو ذات فعل میں ایسی صفت ہے جو مقتضی حسن وقبح ہے جیسا کہ متاخرین معتزلہ کا مسلک یا پھر حسن وقبح فعل میں اطلاق عام کے اعتبار سے ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی مطلوب ہے۔

دلیل (۳):۔حسن وقبح کے عقلی ہونے پر درج ذیل دلیل کو حضرت شیخ محی الدین ابن عربی نے فتوحات مکیہ میں ارقام فرمایا ہے۔

دلیل کا خلاصہ خلاصہ یہ ہے کہ افعال کا حسن وقبح اگر شرعی ہو جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں تو لازم آئے گا کہ بعثت رسول کے سبب سے بندہ کو شرائع کا مکلّف بنانا بلاء ومصیبت میں مبتلا کرنا ہے، بعثت رحمت نہیں ہوسکتی اس لئے کہ ورود شرع سے پیشتر لوگ آرام وسکون اور راحت ورفاھت اور رخصت میں تھے کہ استحقاق عقاب کا مطلقا تصور نہیں تھا لیکن ورود شرع کے بعد شرع نے ان پر ایسی تکلیفات شاقہ انڈیل دی جس کی طبائع انسانیہ متحمل نہیں کیونکہ اگر وہ احکام شرعیہ کو ترک کرینگے تو عقوبات شدیدہ کے مستحق ہوتے ہیں پھر یہ معلوم ہے کہ طبائع انسانیہ تعیش پسند واقع ہوئے ہیں بلکہ اپنے نفسانی خواہشات کے اعتبار سے لذائذ محرمہ کی طرف مائل ہیں لیکن حکم ایجاب وتحریم ان پر سخت تنگی ہے لہذا شرع کی طرف سے ان پر احکام شدیدہ مسلط کرنا اور ترک وفعل پر ان کا استحقاق عقوبات ہونا، ان کو بلاء وفتنہ میں مبتلا کرنا ہے جب کہ وہ قبل بعثت رفاھت وراحت میں تھے اور یہ علیم وحکیم کی شان سے بعید ہے جس کی حکمت وقدرت جلی ووسیع ہے۔

متن المسلم :۔"وقالوا اولا لو كان ذاتيالم يتخلف وقد تخلف فان الكذب مثلاً يجب لعصمة بنى وانقاذ برى عن سفاك والجواب أن هناك ارتكاب اقل القبيحتين لأن الكذب صار حسناً قيل يرد عليه ان هذا الكذب ههنا واجب فيدخل فى الحسن اقول الحسن لغيره لاينافى القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات غاية الامر انه يلزم القول بان كلامنهما كمانه بالذات كذالك بالغير ولعلهم يلتزمونه وبه امكن لهم التخلص عن النسخ على انه لايتم على الجبائية وعلينا"

ترجمہ :۔اور اشاعرہ نے پہلی دلیل دیتے ہوئے کہا کہ اگر حسن وقبح ذاتی ہوتا تو کبھی فعل سے متخلف نہیں رہتا جب کہ کبھی فعل سے متخلف ہوجاتا ہے مثلاً کسی نبی علیہ السلام کو ظالم سے اور محفوظ الدم کو سفاک سے بچانے کے لئے بیشک کذب واجب ہے اور جواب یہ ہے کہ یہاں دو قبیحوں

میں سے کم درجہ والے قبیح کا ارتکاب ہے ایسا نہیں ہے کہ کذب ہی حسن ہوگیا کہا گیا کہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہاں پر کذب واجب ہے تو حسن میں داخل ہو جائے گا میں جواب میں کہوں گا کہ حسن لغیرہ قبح لذاتہ کے منافی نہیں ہوتا چنانچہ فقہاء کے قول الضرورت تبیح المحظورات'' کا یہی مطلب ہے زیادہ سے زیادہ لازم آئے گا کہ کہا جائے کہ حسن وقبح جس طرح بالذات ہوتے ہیں اسی طرح بالغیر بھی ہوتے ہیں اور بہت ممکن ہے کہ یہ لوگ اسکا التزام کریں کہ اسی سے ان لوگوں کے لئے نسخ کے اعتراض سے خلاصی ممکن ہے علاوہ ازیں یہ دلیل جبائیہ اور ہمارے خلاف تام نہیں ہوتی''

تشریح:۔قولہ وقالوا اولاً لوکان ذاتیاً لم یتخلف الخ

درج بالا عبارت میں حسن وقبح کے شرعی ہونے پر اشاعرہ کی دلیل کو ذکر کیا ہے۔

دلیل اول:۔اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ''افعال کا حسن وقبح اگر ذاتی ہوتا جیسا کہ معتزلہ وغیرہ کا قول ہے تو ان دونوں میں سے کسی کو ذات فعل سے متخلف نہیں ہونا چاہئے کیونکہ جو شئی کی ذاتی ہوتی ہے یا ذات کا مقتضی ہوتا ہے وہ ذات سے منفک نہیں ہوتی بایں طور کہ فعل حسن کا حسن قبیح ہو جائے یا فعل قبیح کا قبح حسن سے بدل جائے ایسا نہیں ہوسکتا ہے جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حسن فعل حسن سے اور قبح فعل قبیح سے کبھی منفک ہو جاتا ہے مثال کے طور پر کذب ایک فعل قبیح ہے بلکہ وہ اقبح القبائح ہے لیکن یہی کذب بعض اوقات میں حسن ہو جاتا ہے چنانچہ کسی نبی کی حفاظت وصیانت کے لئے یونہی کسی بری الدم کو ظالم سفاک سے بچانے کے لئے جھوٹ بولنا واجب ہے ایسے موقع پر جب ظالم کسی بنی کو مثلاً قتل کرنے کے لئے تلاش کر رہا ہو یا محفوظ الدم کے خون بہانے پر آمادہ ہو لوگوں سے ان کا حال وپتہ پوچھ رہا ہو تو دیکھنے والے پر واجب ہے کہ نبی یا محفوظ الدم کا پتہ نہ بتائے بلکہ جھوٹ بول دے اور کہے مثلاً میں نے نہیں دیکھا ہے، مجھے ان کا علم نہیں یا یہ وہ شخص نہیں جس کو تم تلاش کر رہے ہو وغیرہ چونکہ اس پر کذب واجب ہے۔ اور اس میں کوئی خفا نہیں کہ واجب حسن ہے، پس اگر کذب کا قبح ذاتی ہوتا تو کذب سے کبھی متخلف نہیں ہوتا کہ کذب حسن ہو جائے کیونکہ ذات کے مقتضی کا ذات سے متخلف ہونا ممتنع ہے اور صورت مذکورہ میں مقتضائے ذات ذات سے متخلف ہوگیا تو جان لیا گیا کہ حسن وقبح ذاتی نہیں ہے بلکہ شرعی ہے یہی ہمارا مطلوب ہے۔

قوله۔والجواب أن هناك ارتكاب الخ

اس عبارت سے ماتن نے اشاعرہ کی دلیل مذکور کا جواب دیا ہے۔

حاصل جواب:۔یہ ہے ہم صورت مذکورہ میں یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ذاتی ،ذات سے یعنی قبح کذب سے متخلف ہوگیا ہے اور قبیح حسن ہوگیا یہاں تک کہ وہ لازم آئے جو وارد کیا گیا بلکہ کذب اپنی صفت قبح پر باقی ہے اس میں مطلقا حسن نہیں ہے، رہے فاعل کی مدح تو کذب کے حسن ہوجانے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس صفت کی وجہ سے وہ قابل مدح ہے جو اسکو عارض ولاحق ہوئی وہ یہ ہے کہ فاعل دو قبیحوں میں سے ایک قبیح کے ارتکاب کرنے پر مجبور ہوا یا تو نبی کی حفاظت وصیانت اور بری الدم کے بچانے کے لئے جھوٹ بولے یا پھر جھوٹ ترک کرکے سچ بولے اور نبی پر ظلم ہونے دے اور بری کو قتل ہونے دے۔ اور اس میں شک نہیں کہ اہلاک نبی اور قتل بری کے مقابل کذب اہون واقل ہے ،غرض کذب میں دو قباحتوں میں سے ایک اقل کا ارتکاب کرنا ہے نہ یہ کہ کذب حسن ہوگیا چنانچہ اسی طرف سید عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا ”من ابتلی ببلیتین فلیختر اهونهما“ اسی وجہ سے فقہاء نے فرمایا کہ جو شخص آگ میں گر گیا اور اس کو آگ سے بچنے کے لئے کوئی چارہ کار نہیں سوائے اس کے کہ وہ دریا میں غرق ہوجائے تو اس کے لئے دریا میں غرق ہوجانا جائز ہے پس یہ جواز اس لئے نہیں ہے کہ اپنے نفس کا اہلاک حرام نہیں ہے بلکہ جواز اس لئے ہے کہ لامحالہ اس کو ہلاک ہونا ہی تھا آگ سے خواہ پانی سے، مگر غرق ہونے پر صبر کرنا نفخات نار پر صبر کرنے سے زیادہ آسان ہے۔

قوله۔قیل یرد علیه أن الکذب ههنا واجب الخ جواب مذکور پر فاضل مرزا جان نے شرح مختصر کے حاشیہ میں ایک اشکال قائم کیا ہے اس عبارت میں ماتن نے اسی اشکال کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اشکال:۔یہ ہے کہ اس جگہ کذب واجب ہے جیسا کہ مجیب کو بھی اعتراف ہے اور ہر واجب چونکہ حسن ہے لہذا کذب حسن ہوگیا حالانکہ فاضل مجیب نے کہا کہ یہاں کذب حسن نہیں ہوا پھر جب حسن خصم کے نزدیک ذاتی ہے لہذا وہ کذب قبیح کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا تو کذب کو صدق پر ترجیح دینے کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ حسن ہوگیا نہ اس لئے کہ اقل القبیحین کا ارتکاب ہے۔

قوله۔اقول الحسن لغیرہ لاینافی القبیح لذاتہ وھذا الخ

اس عبارت سے فاضل مرزا جان کے اشکال کا جواب دیا ہے۔

جواب :۔کا حاصل یہ ہے کہ ہم کو یہ تسلیم ہے کہ یہاں کذب واجب ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ وجوب، کذب کے حسن کا متقضی ہے لیکن اس کے باوجود پھر بھی کذب قبیح کا حسن ہونا یا حرام کا واجب ہونا نہیں لازم آتا ہے کیونکہ قبح وحرمت نظر کرتے ہوئے ذات کذب کی طرف ہے اور وجوب وحسن نظر کرتے ہوئے اس وصف کی طرف ہے جو کذب سے مجاور ہے اور وہ وصف نبی وبری کو ظالم وقاتل سے بچانا ہے۔ چنانچہ یہ محال نہیں کہ کذب نفس ذات کے اعتبار قبیح ہو مگر وصف کے اعتبار سے حسن ہو محال یہ ہے کہ شئی ذات ہی کے اعتبار قبیح وحسن یا واجب وحرام دونوں ہو۔

خلاصہ یہ کہ کذب کا قبح ذاتی ہے اور حسن عرضی ہے اور قبیح لذاتہ، حسن لغیرہ کے منافی نہیں ہے دونوں کا اجتماع ہوسکتا ہے۔

قولہ۔وھذا معنی قولھم الضرورات تبیح المحظورات

مصنف نے اس عبارت سے اپنے جواب کی تائید میں فقہاء کے قول سے استناد کیا ہے کہتے ہیں کہ فقہاء کے ارشاد الضرورات تبیح المحظورات، کا یہی مطلب ہے کہ بربنائے ضرورت محرمات وممنوعات کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ وہ ممنوعات باعتبار ذات مباح ہوجاتی ہیں بلکہ باعتبار ذات وہ افعال ممنوعہ محرم ہی رہتی ہیں البتہ باعتبار غیر یعنی ضرورت وحرج وغیرہ مباح کہلاتی ہیں جیسے مخمصہ کہ وہ میتہ کو بربنائے ضرورت ہی بقدر ضرورت مباح کرتی ہے باوجودیکہ میتہ محرمہ ہے۔غرض میتہ کی حرمت ذاتیہ ہے اور اباحت غیریہ ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

قولہ۔غایۃ الامرانہ یلزم القول بأن کلامنھما الخ

اس عبارت سے کہنا چاہتے ہیں کہ فاضل معترض کی اگر یہ مراد ہے کہ شی واحد کا جہت واحدہ سے حسن وقبیح ہونا اور حرام وواجب ہونا لازم آئے گا تو یہ ممنوع ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ شئی واحد کا باعتبار جہتین حسن وقبیح ہونا اور حرام وواجب ہونا لازم آئے گا تو یہ مسلم ہے لیکن استحالہ غیر مسلم ہے کیونکہ اجتماع متنافیین کے لئے محل واحد کے ساتھ جہت واحدہ ضروری ہے اور یہاں جہت واحدہ نہیں ہے بلکہ

تعدد جہات ہے باعتبار ذات قبح ہے اور باعتبار وصف وعرض حسن ہے گویا حسن وقبح کا تعلق بالاعتبار دو محل کے ساتھ ہے۔

قوله۔لعلهم يلتز مونه وبه امكن لهم الخ

اس عبارت سے ماتن اپنے جواب کی مدح وتحسین کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ معتزلہ جو حسن وقبح کے ذاتی ہونے کے قائل ہیں اگر وہ بھی اسبات کا التزام کرلیں کہ فعل کا حسن وقبح ذاتی وعرضی دونوں طریقہ سے ہوسکتا ہے کہ ذاتی وعرضی میں منافات نہیں ہے تو ان پر جو بطلان نسخ کا الزام ہے ختم ہوسکتا ہے کیونکہ صرف ذاتی ہونے کی بناپر ان پر بہر حال یہ الزام قائم رہے گا کہ منھی عنہ کا قبح اور مامور بہ کا حسن جب ذاتی ہے تو جو فعل حسن ہے ہمیشہ حسن رہے گا اور جو قبیح ہے ہمیشہ قبیح رہے گا انقلاب وتخلف نہیں ہوسکتا کہ ذاتی کا ذات سے انقلاب وتخلف ممتنع ہے لیکن اگر حسن ذاتی وعرضی کا قول کرلیں گے تو وہ اعتراض نہ پڑے گا اس لئے کہ وہ جو منہی عنہ ایک زمانہ میں قبیح بالذات تھا وہی منہی عنہ دوسرے زمانہ میں واجب بالغیر وحسن بالغیر ہوسکتا ہے جیسا کہ حقیقی بہن سے زمانہ سابق میں نکاح کرنا حسن بالغیر کی وجہ سے مباح تھا اور وہ نسل انسانی کا بڑھانا تھا مگر جب حسن عرضی ختم ہوگیا بایں طور کہ افزائش نسل نکاح اخت پر موقوف نہیں رہا تو نکاح اخت قبح ذاتی اصلی کی وجہ سے حرام ہوگیا، غرضیکہ وجوب، حسن عرضی کے اعتبار سے اور حرمت قبح ذاتی کی وجہ سے تھا۔

قوی اشکال:۔ یہاں ایک قوی اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ جواب مذکور نسخ کے جملہ افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ توجیہ مذکور بیت المقدس کی طرف توجہ کے حکم منسوخ میں اور کعبۃ اللہ کی طرف توجہ کے حکم ناسخ میں، یونہی بیت المقدس کے حکم ناسخ میں اور بیت اللہ کے حکم منسوخ میں ممکن نہیں ورنہ دونوں قبلہ میں ہر ایک کا قبیح لذاتہ اور حسن لغیرہ ہونا لازم آئے گا جبکہ تحقیق یہ ہے کہ قبیح لذاتہ شرائع میں سے کسی شریعت میں کبھی واجب نہیں ہوسکتا اس پر کوئی بھی مسلمان عاقل وبالغ جرأت نہیں کرسکتا اور پھر کیسے جرأت کرسکتا ہے جبکہ کعبہ کی طرف توجہ کا حکم ایک شریعت میں استمراری تھا اور پھر ہمارے نبی آخر الزماں ﷺ کی شریعت میں کعبہ کی طرف توجہ کا حکم استمراری ہوگیا اس طرح توجہ الی بیت المقدس کا حکم بھی حضرت موسیٰ وعیسیٰ علی نبینا علیہ وعلیہم السلام کی شریعت میں استمراری تھا، الغرض حسن ذاتی وحسن عرضی کا فرق صحیح

نہیں ورنہ قبیح لذاتہ کا واجب ہونا لازم آئے گا۔

جواب:۔اشکال کا جواب یہ ہے کہ بیت المقدس و بیت اللہ بذاتھما حسن لذاتہ ہیں لیکن جس شریعت میں جس وقت بیت المقدس کی طرف توجہ کرنے کا حکم وجوبی تھا اس وقت توجہ الی بیت المقدس حسن تھا اس حسن کی وجہ سے جو توجہ کو ذات کے واسطہ سے، واسطہ فی العروض کے بغیر، عارض ہوا، پس جب اسوقت بیت المقدس کی طرف توجہ حسن ہے اگر چہ ذات کے واسطہ سے تو ظاہر ہے کہ کعبہ کی طرف توجہ قبیح بالعرض ہوگا کیونکہ اس وقت کعبہ کی طرف توجہ کرنا بیت المقدس کی طرف توجہ کے مانع ہے۔ جس میں حسن بواسطہ الذات ہے، بعینہ یہی تقریر حسن توجہ الی الکعبہ میں جاری ہوگی کہ جب سید عالم ﷺ کی شریعت غراء کا نزول ہوا اور کعبہ کی طرف توجہ کا حکم وجوبی صادر ہوا تو اس وقت بیت المقدس کی طرف توجہ کا حسن زائل ہو گیا اور یہ حسن توجہ الی الکعبہ کی طرف پلٹ گیا پس اسوقت جب کعبہ کی طرف توجہ کا حکم ہے تو اس صورت میں توجہ الی الکعبہ میں حسن ذاتی یا حسن عرضی پایا گیا اور توجہ الی بیت المقدس قبیح بالعرض ہو گیا کیونکہ اس وقت بیت المقدس کی طرف توجہ کرنا کعبہ کی طرف توجہ کے مانع ہے۔ جس میں کہ حسن ہے۔

قوله-علی انه لایتم علی الجبائیة وعلینا

حسن وقبح کے شرعی ہونے پر اشاعرہ نے جو دلیل دی ہے اس کی دلیل کا یہ دوسرا جواب ہے اس عبارت سے مصنف کہتے ہیں کہ اشاعرہ کی دلیل مذکور جبائیہ اور ہم حنفیہ کے خلاف تام نہیں ہوتی ہے کیونکہ جبائیہ فعل کا حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے نہیں مانتے بلکہ صفت اعتبار یہ کا قول کرتے ہیں اور ہم حنفیہ اطلاق عام کا قول کرتے ہیں البتہ یہ دلیل جمہور معتزلہ کے خلاف ضرور قائم ہو سکتی ہے جو حسن وقبح کے ذاتی ہونے کے قائل ہیں چونکہ یہ دلیل ذاتی ہونے کو منع کر رہی ہے اور رہے جبائیہ تو وہ اس کے قائل نہیں اور حنفیہ تو وہ حصر سے انکار کرتے ہیں۔حق یہ ہے کہ یہ دلیل جمہور معتزلہ پر بھی تام نہیں ہوتی چنانچہ ماسبق میں گذر چکا ہے کہ اقتضاء ذاتی کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک وہ مقتضی جس کی ذات بلا شرط زائد کے مقتضی ہو جیسے زوجیت اربعہ کے لئے پس ایسی ذاتی (مقتضی) کا ذات سے تخلف بالکل ممتنع ہے دوسرا وہ مقتضی کہ ذات اس کو من حیث ھی ھی چاہے جیسے برودت ماء کہ اس ذاتی کا ذات سے تخلف بعروض عارض جائز ہے چنانچہ برودت ماء تسخن عارض ہونے کے وقت زائل

ہو جاتی ہے حالانکہ برودت ذاتی ہے اور معتزلہ کی حسن وقبح کے ذاتی ہونے سے یہی معنی ثانی مراد ہے جو تخلف کے منافی نہیں ہے۔

متن المسلم :۔"وثانیاً لو کان ذاتیا لاجتمع النقیضان فی مثل لا کذبن غدا فان صدقه یستلزم الکذب وبالعکس وللملزوم حکم اللازم وربما یمنع ذالک الاترى أن المفضی الی الشر لایکون شرا بالذات بل بالعرض قال الشیخ فی الاشارات" الشر داخل فی القدر بالعرض اقول هذا یرشدک الی الالتزام المذکور سابقا فافهم"

ترجمہ :۔اور اشاعرہ نے (حسن وقبح شرعی ہونے پر) دوسری دلیل دیتے ہوئے کہا کہ اگر حسن وقبح ذاتی ہوتو لا کذبن غدا جیسی مثال میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا اس لئے کہ اس کا صدق کذب کو اور کذب صدق کو مستلزم ہے اور ملزوم کا حکم لازم کا حکم ہوتا ہے.........اور بسا اوقات اس پر منع وارد کیا جاتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جو شر کی طرف مفضی ہو وہ شر بالذات نہیں ہوتا بلکہ شر بالعرض ہوتا ہے چنانچہ شیخ نے اشارات میں کہا کہ تقدیر میں شر بالعرض داخل ہے میں کہتا ہوں کہ یہ جواب اسی التزام کی طرف راہ نمائی کرتا ہے جو پہلے ذکر کیا جا چکا ہے اس لئے سمجھو!

تشریح :۔**قولہ۔وثانیا لوکان ذاتیا لاجتمع النقیضان** الخ

اس عبارت سے ماتن نے حسن وقبح کے شرعی ہونے پر اشاعرہ کی دوسری دلیل ذکر کی ہے۔

دلیل دوم :۔کا ماحصل یہ ہے کہ اگر افعال کا حسن وقبح ذاتی ہوتو لا کذبن غدا والی مثال میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور اجتماع نقیضین محال لہذا حسن وقبح کا ذاتی ہونا محال۔اور اس مثال میں اجتماع نقیضین اس طرح لازم آئے گا کہ اس کلام (لاکذبن غداً) کا صدق کذب کو مستلزم ہے بایں طور کہ صدق،کلام کا واقع کے مطابق ہونے کا نام ہے اور یہ کلام لاکذبن غداً اس وقت واقع کے مطابق ہوگا جب اس کلام کے قائل سے آنے والے کل میں کذب کا تحقق ہو پھر جب اس کلام کے قائل سے آئندہ کل کذب کا صدور ہوا تو وہ کلام لاکذبن غداً صادق ہوگیا،الغرض اس کلام کے صدق کے لیے کذب قبیح لازم ہے اور جب صدق کے لئے کذب لازم تو ظاہر ہے کہ کذب قبیح کے لئے صدق ملزوم ہوگا اور مسلم ہے کہ جو ملزوم یا مستلزم قبیح ہے قبیح ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ شئی واحد مثلاً صدق کے لئے حسن وقبح

یا حسن ولا حسن دونوں ہوں اور یہ اجتماع نقیضین ہے۔ اسی طرح قول سابق، لا کذبن غدا" کا کذب، صدق کو مستلزم ہے چنانچہ کذب عبارت ہے کلام کا واقع کے مطابق نہ ہونے کا، اور یہ قول لا کذبن غداً اس وقت واقع کے مطابق نہ ہوگا جب اس قول کے قائل سے آنے والے کل کے دن کذب کا صدور نہ ہو پس اگر اس کلام کے قائل سے آئندہ کل فی الواقع کسی کذب کا صدور نہ ہوا تو یہ کلام لا کذبن غداً کاذب ٹھہرے گا الغرض اس کلام کے کذب کے لئے عدم صدور کذب، یعنی صدق لازم ہے۔ اور جب کذب کے لئے صدق لازم تو ظاہر کہ کذب قبیح اس کا ملزوم ہوا اور یہ مسلم ہے کہ جو مستلزم حسن ہو حسن ہوتا ہے کیونکہ حکم ملزوم حکم لازم ہوتا ہے پس لازم آئے گا کہ شئی واحد مثلاً کذب کے لئے قبح و حسن یا قبح ولا قبح دونوں ہو اور یہ اجتماع نقیضین ہے اور اجتماع نقیضین باطل ہے لہذا حسن و قبح کا ذاتی ہونا باطل ورنہ صدق حسن ہونے کے باوجود قبیح ہوگا اور کذب قبیح ہونے کے باوجود حسن ہو جائے گا۔

قولہ۔ ربما یمنع ذالک الاثری الخ

دلیل مذکور کے ایک مقدمہ پر فاضل مرزا جان اور ابہری نے شرح مختصر کے حاشیہ میں اور قاضی عضد نے مواقف میں منع وارد کیا ہے، عبارت مذکورہ میں اسی منع کی طرف اشارہ ہے۔

منع:۔ منع کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ کا یہ کہنا کہ ملزوم کا حکم لازم کا حکم حقیقۃً بالذات ہوتا ہے، ہمکو تسلیم نہیں کیونکہ حسن کے ملزوم کا حسن بالذات ہونا اور قبیح کے ملزوم کا قبیح بالذات ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ صحیح یہ ہے کہ حسن کا ملزوم اسی طرح قبیح کا ملزوم حسن بالعرض و قبیح بالعرض ہوتا ہے، فاضل مرزا جان اور ان کے ہمخیال علماء سند منع پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مفضی الی الشر، بالذات شر نہیں ہوتا بلکہ مفضی الی الشر کبھی بالذات خیر ہوتا ہے، جیسے رسلان عظام کی آمد بالذات خیر ہے مگر بہت سے کفار و مشرکین کی ہلاکت کا موجب و باعث بھی ہے اگر مفضی الی الشر کا شر ہی ہونا ضروری ہوتا تو لازم آئے گا کہ انبیاء و مرسلین کی بعثت رحمت و حکمت ہونے کے باوجود شر ہو جائے جبکہ اسپر کوئی عاقل مسلم جرأت نہیں کر سکتا، سند منع پر کلام شیخ سے تائید پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چنانچہ شیخ ابو علی سینا نے اشارات میں کہا ہے کہ شر بالتبع و بالعرض تقدیر الٰہی میں داخل ہے جبکہ تقدیر الٰہی اولاً و بالذات خیر سے متعلق ہوتی ہے مگر چونکہ خیر کثیر کا وجود شر قلیل کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور شر قلیل کی وجہ سے

خیر کثیر کوترک کرنا حکیم کی شان سے بعید ہے اس لئے شر کو مقدر کیا اور اسکو وجود بخشا مثال کے طور پر جہاد کو سمجھو کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ اور آپ کی امت مسلمہ پر جہاد کو فرض فرمایا باوجودیکہ اس میں کفار ومشرکین کی ھلاکت اوران کی تخریب ہے مگراس میں خیر کثیر وابستہ ہے جو ہلاکت کفار سے کہیں بڑھکر ہے اوروہ اعلاء کلمۃ اللہ ہے ان احکام شرعیہ کا اجراء ہے جن میں دنیاوآخرت کی بھلائی مضمر ہے اور نور حق وشمع ایمان کو روشن کرنا ہے اور ظلمت کفر وطغیان کو بجھانا ہے وغیرہ

''مفضی الی الشر بالذات شر نہیں ہوتا'' اسکی مزید توضیح محقق طوسیؒ نے شرح اشارات میں کیا ہے کہ مثلاً برودت جوثمار (پھلوں) کو فاسد کردیتی ہے وہ فی نفسہ شر نہیں نہ اس حیثیت سے کہ برودت ایک کیفیت ہے اور نہ ہی اس حیثیت سے کہ وہ اس کی علت موجبہ ہے ہاں البتہ برودت ثمار کی طرف قیاس کرتے ہوئے شر ہے کہ وہ ثمار کے امزجہ کو فاسد کردیتی ہے۔ بلکہ زنا وظلم اس حیثیت سے کہ وہ دونوں دوقوت غضبیہ وقوت شہویہ سے صادر ہوتے ہیں شر نہیں ہیں بلکہ اس حیثیت سے تو ان دونوں سے دونوں قوتوں کے کمال کا اظہار ہوتا ہے ہاں ظلم وزنا دونوں شر ہیں نظر کرتے ہوئے مظلوم کی طرف، سیاست مدینہ کی طرف اور اس نفس ناطقہ کی طرف جو دونوں قوت حیوانیہ کی ضبط کے متحمل نہیں ہیں۔ الغرض شر بالذات ان اشیاء میں سے کسی ایک کے کمال کا فقدان ہے رہے اس کے اسباب پر جو شر کا اطلاق کیا جاتا ہے وہ شر بالعرض ہے کہ وہ ان اشیاء کی ہلاکت کی طرف مودی ہوتا ہے انتھیٰ''

اس تقریر سے معلوم ہوگیا کہ مفضی الی الشر بالذات شر نہیں ہوتا بلکہ شر بالعرض ہوتا ہے.... اسی طرح مفضی الی الخیر کا بالذات اس حیثیت سے خیر ہونا بھی ضروری نہیں ہے بلکہ خیر بالعرض ہوتا ہے نہیں بلکہ مفضی الی الخیر بھی کبھی شر ہوسکتا ہے۔

فائدہ:۔ احتمالات عقلیہ کے اعتبار سے خیر وشر کی کل پانچ قسمیں ہیں۔

(۱) خیر محض۔ (۲) شر محض۔ (۳) خیر وشر مساوی۔ (۴) خیر غالب شر مغلوب۔ (۵) شر غالب خیر مغلوب۔

(۱) خیر محض وہ ہے جو عدم کو نہ قبول کرے اس لئے کہ عدم شر محض ہوتا ہے یہ قسم واجب تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

(۲) خیر غالب شر مغلوب :۔ جیسے ملائکہ و انبیاء کا وجود و بعثت، چنانچہ ان دونوں ذوات قدسیہ میں عدم سابق وعدم لاحق کے ماسواء شر اقل قلیل ہے کہ حضرات ملائکہ حکم الٰہی سے انبیاء کی تائید فرماتے ہیں اور ایسے احکام لیکر آئے ہیں جن میں شر قلیل پایا جاتا ہے جیسے جہاد کہ اس سے کفار و مشرکین کی ہلاکت ہوتی ہے غرض ملائکہ کا وجود اور انبیاء کی بعثت خیر محض نہیں جیسا کہ بعض شراح کو وہم ہوا۔

خیر و شر کی بقیہ تینوں قسمیں (۳) خیر و شر مساوی (۴) شر محض۔ (۵) شر غالب اور خیر مغلوب موجود نہیں ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اللہ علیم وخبیر کا مقصود تخلیق عالم اور اس کا حسن انتظام ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس میں خیر شر پر غالب ہے گو کہ بعض آحاد میں شر خیر پر غالب ہو یا مساوی ہو۔ هذا ما قاله الفاضل خیر آبادی علیہ الرحمہ۔

قولہ۔ اقول هذا يرشدك الى الالتزام الخ

اس عبارت سے ماتن اشاعرہ کی دلیل اول پر فاضل مرزا جان کے اعتراض پر ذکر کردہ جواب کی اہمیت و افادیت بیان کر رہے ہیں کہ اشاعرہ کی دوسری دلیل کا فاضل صاحب نے جو جواب دیا ہے اس سے ظاہر ہے کہ ہمارا التزام مذکور صحیح قابل تسلیم ہے چنانچہ ہم نے وہاں کہا تھا کہ حسن و قبح جس طرح بالذات ہوتے ہیں بالعرض بھی ہوتے ہیں پس حکم لازم ملزوم کے لئے بالذات نہیں بالعرض ہے لہذا لاکذبن غداً والی مثال میں بر بنائے عدم صدور کذب، صدق حسن بالذات ہے اور قبیح ہے اپنے لازم کذب کے واسطہ سے ...... اور بر بنائے صدور کذب، کذب قبیح بالذات ہے اور حسن ہے اپنے لازم صدق کے واسطہ سے لہذا خوب دھیان سے سمجھو کہ اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے مگر دقیق ہے۔

قولہ فافهم ۔مصنف نے فافہم سے فاضل مرزا جان پر تعریض کیا ہے کہ ہمارے التزام مذکور کو تسلیم کرنے کے بعد اشاعرہ کے استدلال اول کے جواب پر فاضل صاحب کا یہ اعتراض کرنا کہ ”یہ کذب واجب ہے اور ہر واجب حسن ہوتا ہے لہذا کذب حسن ہے قطعاً غیر مناسب اور اپنے قول کو اپنے قول سے دفع کرنا ہے۔ اس نکتہ فافہم کو خوب ذہن نشین کرلو اس لئے کہ اس راز سربستہ اور نکتہ لطیف سے تمام شرحوں کا دامن خالی ہے۔

متن المسلم :۔”وثالثاً أن فعل العبد اضطراری فان الممكن مالم يترجح لم

یوجد وترجیح المرجوح محال فمالم یجب لم یوجد فلایکون حسناً ولاقبیحا عقلا اجماعاً وھذا احسن واخصر ممافی المختصر والجواب أن الواجب بالاختیار لایوجب الاضطرار ضرورۃ الفرق بین حرکتی الاختیار والرعشۃ علی انہ منقوض بفعل الباری تعالیٰ"

ترجمہ :۔اوراشاعرہ نے حسن وقبح کے شرعی ہونے پرتیسری دلیل دیتے ہوئے کہا کہ بندہ کافعل اضطراری ہے کیونکہ ممکن کا جانب وجود جب تک راجح نہ ہوموجود نہیں ہوسکتا اور مرجوح کی ترجیح محال ہے لہذا ممکن جب تک واجب نہ ہوگا موجود نہ ہوگا اس لئے عقلا واجماعا بندہ کافعل حسن وقبیح نہیں ہوسکتا.....یہ دلیل مختصر میں ذکر کردہ دلیل کے بہ نسبت زیادہ عمدہ اور مختصر ہے۔اور جواب یہ ہے کہ واجب بالاختیار اضطرار کولازم نہیں کرتا کیونکہ حرکت اختیار یہ اورحرکت رعشہ میں بدیہی فرق ہے علاوہ ازیں یہ دلیل فعل باری تعالیٰ سے منقوض ہے۔

تشریح:۔قولہ۔وثالثاً أن فعل العبد اضطراری الخ

درج بالاعبارت میں ماتن نے حسن وقبح کے شرعی ہونے پراشاعرہ کی تیسری دلیل ذکر کی ہے۔

دلیل سوم:۔کاخلاصہ یہ ہے کہ فعل عبد ممکن ہے اور چونکہ ممکن کاوجود وعدم مساوی ہوتا ہے لہذا جب تک اس کے جانب وجود کوکسی مرجح سے ترجیح نہ ہوخواہ وہ ترجیح حدوجوب کوپہونچتی ہوخواہ نہ پہونچتی ہو اسکا وجود نہیں ہوسکتا کیونکہ ممکن کے وجود وعدم کے مساوی ہونے کے سبب اسکا موجود ہونا محال وممتنع ہے پھر جب ممکن کے جانب وجود کوکسی مرجح سے ترجیح حاصل ہوگئی تو اسکا جانب وجود راجح اور اسکا جانب عدم مرجوع ہوگیا اور یہ اپنی جگہ ثابت کہ مرجوع (ممکن کا جانب عدم) کی ترجیح اور اسکا تحقق عقلاشرعاً اور اجماعاً محال ہے۔اور جب عدم محال ہواتو ظاہر کہ عدم کی نقیض یعنی جانب وجود، واجب ہوگا،لہذا ثابت ہوگیا کہ ممکن کا جانب وجود جبتک واجب نہ ہوگا ممکن موجود نہیں ہوسکتا۔اور جب بندہ کے فعل کاجانب وجود واجب ہواتو بندہ سے اس فعل کا صدور لازم ہوگیا اس حیثیت سے کہ اس کا ترک ممکن نہیں ،نیتجتاً بندہ اپنے فعل میں مضطر،مجبور اور غیر مختار ہوگیا کہ فعل واجب ہے اور فاعل مضطر کافعل عقلا واجماعا حسن وقبیح نہیں ہوتا چنانچہ عقلاء میں موافق،مخالف ہرایک کا اتفاق ہے کہ فعل اضطراری

ثواب وعقاب کے مجازات کے لائق نہیں ہوتا۔

قولہ۔ وھذا احسن واخصر ممافی المختصر

اس عبارت سے ماتن نے دلیل مذکور کی عمدگی اور جامعیت واختصار کو بیان کیا ہے کہتے ہیں کہ یہ دلیل ثالث جوشرح مختصر میں مرزا جان کے حاشیہ سے ماخوذ ہے مختصر ابن حاجب میں ذکرکردہ دلیل کے بہ نسبت بڑی عمدہ اور نہایت ہی مختصر دلیل ہے، چنانچہ ماتن نے اس دلیل کی عمدگی اور اس کے کمال اختصار پر گفتگو کرتے ہوئے اور مختصر ابن صاحب کی دلیل پر نقص وطوالت کا ذکر کرتے ہوئے حاشیہ میں کہا ہے۔

''قال فی المختصر واستدل فعل العبد غیر مختار فلایکون حسنا ولاقبیحاً لذاته اجماعاً لانه اذاکان واجباً (فی نسخة لازما) فواضح وان کان جائزاً فان افتقرالی مرجح عاد التقسیم والا فهواتفاقی وتقریر ذالک فی شرح العضدی ولایخفی علیک انه یرد علیه انه مبنی علی نفی الاولویة وربمایمنع کونه اتفاقیاً لوجود السبب وفیه مافیه، انتهت۔

مختصر میں ذکرکردہ دلیل کی توضیح وتقریر شرح عضدی میں مندرجہ ذیل الفاظ کے ساتھ مذکور ہے جن کو فاضل خیرآبادی وغیرہ شراح مسلم نے ذکر کیا ہے۔

''وهوأن الفعل ان کان لازم الصدور عن العبد بحیث لایمکنه الترک فظاهر انه غیر مختار بل فعله اضطراری وان کان جائزا وجوده وعدمه فان افتقرالی مرجح فمع المرجع یعود التقسیم فیه بان یقال ان کان لازماً فاضطراری والااحتاج الی مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم یفتقرالی مرجح بل یصدر عنه تارة ولا یصدر اخری مع تساوی الحالتین من غیر تجددامر من الفاعل فهو اتفاقی'' انتهیٰ.

یعنی بندہ کا فعل غیر مختار ہے لہذا وہ لذاتہ حسن وقبیح نہیں ہوسکتا کیونکہ فعل عبد اس تقدیر پر یا تو واجب ہوگا کہ بندہ سے لازماً اسکا صدور ہوگا اس حیثیت سے کہ بندہ کو اس کا ترک ممکن نہیں تب تو ظاہر ہے کہ بندہ غیر مختار ہے اور اس کا فعل اضطراری ہے یا یہ ہے کہ فعل عبد کا وجود عدم دونوں جائز ہوگا

تو وہ کسی مرجح کا محتاج ہے یا نہیں اگر مرجح کا محتاج ہے تو تقسیم مرجح کے ساتھ پلٹے گی بایں طور کہ یہ فعل مع المرجح لازم وواجب ہے یا جائز، بر تقدیر اول اضطراری ہوگا اور بر تقدیر ثانی مرجح آخر کا محتاج ہوگا، پھر اس مرجح آخر پر کلام جاری ہوگا کہ واجب ہے یا جائز، اگر واجب ہے تو اضطراری اور جائز ہے تو مرجح ثالث کا محتاج ہوگا، اس طرح تسلسل لازم آئے گا اور اگر مرجح کا محتاج نہیں ہے کہ فعل عبد کا صدور کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے اس کی دونوں حالت، فاعل کی طرف سے کسی تجدد کے بغیر، برابر ہے تو وہ اتفاقی ہے۔

قوله فی الحاشیه ولایخفی علیک انه یردانه مبنی علی نفی الاولویة ۔مختصر کی دلیل پر اعتراض کرتے ہوئے فاضل مرزاجان نے شرح مختصر کے حاشیہ میں کہا ہے ''انه مبنی علی نفی الاولویة''

اعتراض:۔کا حاصل یہ ہے کہ مختصر میں ذکر کردہ دلیل فعل عبد کے اضطراری ہونے پر کافی نہیں ہے کیونکہ یہ دلیل نفی اولیت پر موقوف ہے یعنی اس دلیل میں صرف بندہ کے فعل وجوبی اور اتفاقی کو بیان کیا گیا ہے اور فعل اولی جو جواز سے بالا اور وجوب سے کمتر ہوتا ہے کو نہیں بیان کیا ہے اس لئے ایسا ممکن ہے کہ بندہ کا فعل مرجح کے ساتھ اسکا صدور اولی ہو اور عدم صدور جائز ہو تو اس صورت میں بندہ سے فعل کا صدور بغیر وجوب واتفاق کے ہوگا اور بندہ مضطر بھی نہ ہوا لہذا دلیل مختصر مذکور کا اضطرار پر تمامیت کے لئے ضروری ہے کہ اولیت کی بھی نفی کی جائے جبکہ دلیل مختصر سے اس کی نفی نہیں ہو رہی ہے۔ نیز فعل ممکن کو اتفاقی کہنا منع ہے اس لئے کہ امکان علت مرجحہ کا محتاج ہوتا ہے اور جب علت مرجحہ کے سبب اس فعل کا وجود ہوا تو اتفاقی نہیں ہوسکتا یا جو علت مرجحہ کا محتاج ہو وہ اتفاقی نہیں ہوتا۔

اس کے برخلاف مصنف نے جو طرز استدلال اختیار کیا ہے وہ استدلال نفی اولیت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ راجح جبکہ اولی غیر واجب ہو تو اولی کا وقوع جائز ہے اور اولی کے ہوتے ہوئے غیر اولی کا وقوع محال ہے کہ وہ مرجوح کی ترجیح ہے اور مرجوح کی ترجیح محال۔ پس اس اعتبار سے مصنف کی دلیل مختصر کی دلیل سے احسن ہے نیز الفاظ وعبارات کے اعتبار سے مختصر کی دلیل طویل ہے جیسا کہ ظاہر ہے علاوہ ازیں اتفاقی کا قول زائد غیر مناسب ہے اس لحاظ سے مسلم میں ذکر کردہ دلیل مختصر سے بھی مختصر ہے۔

قوله۔فی الحاشیه فیه مافیه: ۔مختصر کی دلیل کے ایک جز واتفاقی ہونے پر اعتراض

کیا گیا تھا کہ فعل اتفاقی ممکن ہے اور ممکن بغیر علت وسبب کے نہیں پایا جاتا ہے اس لئے وجود سبب وعلت کے وقت فعل اتفاقی نہیں ہوسکتا۔ مصنف نے اپنے قول فیہ مافیہ“ سے اس منع مذکور کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

جواب :۔ یہ ہے کہ اگرچہ فعل اتفاقی کو سبب مرجح کے ساتھ فرض کیا جائے تاہم جب وہ لازم الصدور نہیں ہوتا بلکہ اسکا وجود وعدم دونوں برابر ہوتا ہے (جائز ہوتا ہے) ہاں اس سبب مرجح کے سبب اس کے وجود کو ترجیح رہتی ہے اور کسی دوسرے مرجح کا بھی محتاج نہیں رہتا ہے تو ضرور اسکا اتفاقی ہونا لازم آئے گا کیونکہ اتفاقی سے وہ مراد ہے کہ مرجح تام کے بغیر جو موجود ہوجائے پس اس وقت فاعل ضرور غیر مختار ہوگا کہ اتفاقی غیر مختار ہوتا ہے چونکہ فاعل سے اس کے قصد وارادہ کے بغیر صادر ہوتا ہے حاصل یہ ہے کہ یہاں اتفاقی سے یہ مراد نہیں ہے کہ جو اصلاً بغیر سبب کے ہو یہاں تک کہ منع وارد کیا جائے بلکہ اتفاقی سے مراد یہ ہے کہ جو فاعل کے قصد وارادہ سے نہ ہو گرچہ وہ سبب وعلت سے صادر ہو پس اس معنی کی تقدیر پر کوئی شک نہیں رہ جاتا کہ اتفاقی مدح وذم اور ثواب وعقاب کا مستحق نہیں رہ جاتا۔

قوله۔والجواب أن الوجوب بالاختيار لايوجب الخ

اس عبارت سے ماتن نے اشاعرہ کی دلیل ثالث کا جواب دیا ہے۔

جواب :۔ کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ فعل عبد کے وجوب کے سبب سے فعل کا اضطراری ہونا اور بندہ کا مضطر ہونا لازم آئے گا کیونکہ فعل عبد کا وجوب کبھی بندہ کے ارادہ واختیار سے ثابت ہوتا ہے اور کبھی بغیر ارادہ واختیار کے وجوب ثابت ہوتا ہے جب بندہ کے ارادہ واختیار کے بغیر وجوب ثابت ہو جیسے رعشہ کی حرکت وغیرہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ رعشہ کی حرکت اضطراری ہے اور وہ رعشہ والا مضطر ہے لیکن اگر وجوب ارادہ واختیار مرجح سے ثابت ہو تو اس سے اضطرار ثابت نہیں ہوتا گو کہ وجوب فعل ثابت ہوجاتا ہے تاہم یہ وجوب اختیار کے منافی نہیں بلکہ یہ وجوب تو اختیار کو محقق اور مؤکد کرتا ہے چنانچہ اختیاری حرکت اور رعشہ کی حرکت کے درمیان فرق بدیہی ہے حالانکہ دونوں حرکتیں واجب ہیں مگر پہلی حرکت اختیار یہ ہے کہ ارادہ واختیار سے صادر ہوتی ہے اور دوسری حرکت

اختیار یہ نہیں بلکہ اضطرار یہ ہے وجہ فرق ظاہر ہے کہ پہلی میں قدرت واختیار دخیل ہے اور دوسری میں ایسا نہیں۔ چنانچہ فعل اختیاری کہتے ہی ہیں اس فعل کو جسکا فاعل تصور کرنے کے بعد، اس کے فائدہ کی تصدیق یا کم از کم تخیل حاصل ہونے کے بعد اپنے عزم مصمم سے اس فعل کے کرنے کا قصد کرے۔

غرض یہ کہ جو فعل ان امور کے بعد یعنی ذہن فاعل میں اس فعل کی تصویر، اس کے فائدہ کی تصدیق یا تخیل اور فاعل کا قصد وارادہ اور عزم مصمم کے بعد موجود ہوا اختیاری کہلاتا ہے گو کہ یہ فعل اپنی علت کی طرف نسبت کرتے ہوئے واجب ہوجاتا ہے تاہم یہ وجوب اس فعل کو حیز اختیار (دائرہ اختیار) سے خارج نہیں کرتا اس جگہ ماتن نے حاشیہ میں کہا ہے۔

''قد یدفع بانہ قد تقرر أن الارادہ لیست اعتباریة محضة فلها مؤثر آخر ولیس ارادہ اخری ضرورة فذالک المؤثر موجب فیجب الفعل اتفاقا، اقول اتمامه علی الاشاعرة ممنوع فانهم اکتفوا بوجود قدرة متوهمة ومن ههنا قالوا أن وجود الاختیاری الصوری کافٍ فی التکلیف وان العبد مجبورٌ فی صورة مختار فافهم''

حاشیہ مذکورہ میں ماتن نے فاضل مرزا جان کے اس جواب کا ذکر کیا ہے جو فاضل صاحب نے اشاعرہ کی حمایت میں مصنف کے جواب کو رد کرتے ہوئے دیا ہے اور پھر ماتن نے فاضل کے جواب کا جواب دیا ہے ملاحظہ ہو۔

جواب فاضل: شرح مختصر کے حاشیہ میں فاضل مرزا جان نے کہا ہے کہ ''اگر بندہ سے کوئی فعل ارادہ سے صادر ہوا تو اس ارادہ کے لئے کسی دوسرے ارادہ کی ضرورت نہیں ہوتی کہ وہ ارادہ بھی کسی دوسرے ارادہ سے اور دوسرا ارادہ کسی اور ارادہ سے صادر ہو ورنہ مبدأ میں تسلسل لازم آئے گا، پھر فعل کے صدور کے وقت ہم اپنے نفس میں ارادہ واحدہ ہی پاتے ہیں چنانچہ یہاں کوئی، دوسرا ارادہ نہیں پایا جاتا جو ارادہ اولیٰ سے متعلق ہو پھر ہم یہ بھی بالبداہۃ جانتے ہیں کہ ارادہ ایسا کوئی اعتباریہ محضہ شئی نہیں کہ اس میں حاجت تاثیر نہیں بلکہ اس کے لئے کوئی مؤثر آخر یا علت موجبہ ضرور چاہئے پس اسوقت لازم ہے کہ علت ارادہ، ارادۂ مرید کا غیر ہوگی اب وہ غیر (علت ارادہ) ضروری طور پر یا تو اس امر کی طرف منتھی ہوگی جو بندہ سے بالایجاب صادر ہو یا اس امر کی طرف منسوب ہو جو اللہ تعالیٰ سے صادر ہو،

بہر دو صورت جبتک یہ امر متحقق نہیں ہوگا ارادہ متحقق نہ ہوگا اور جب ارادہ ہی متحقق نہ ہوگا تو فعل کا صدور نہیں ہوگا۔ البتہ جب اس امر کا صدور ہوگا تو ارادہ واجب ہوگا اور جب ارادہ واجب ہوا تو فعل کا صدور لازم ویقینی ہوالہذا بندہ سے صدور فعل واجب ہوگا پس اسوقت بندہ سے صدور فعل کا وجوب اس امر کے سبب سے ہوا جسکے وجود میں بندہ کو اختیار نہیں ہے اسی کا نام اضطرار ہے رہے ارادہ کی مداخلت تو اس اضطرار کو مضر نہیں۔ بلکہ وہ ارادہ تو اضطرار کو اور پکا کر رہا ہے کیونکہ یہ ارادہ تو خود واجبۃً اضطرار یہ ہے لہذا اس سے جو صادر ہوگا وہ ضرور اضطراری ہوگا چونکہ اختیاری وہ ہے جس کا فعل وترک دونوں جائز ہو اور یہ ایسا فعل ہے جو ارادۂ واجبہ کے سبب سے ایسا واجب ہوگیا کہ اسکا ترک ممکن نہیں اور جس کا ترک ممکن نہیں وہ اضطراری ہوتا ہے اور اضطراری میں حسن وقبح نہیں ہوتا۔

دوسری تقریر فاضل مذکور کی دلیل کی تقریر اس انداز میں بھی کر سکتے ہیں۔ کہ تمام وہ شرائط ولوازم جن پر وجود فعل موقوف ہے وہ جملہ موقوف علیہ متحقق ہیں یا نہیں، بر تقدیر ثانی یعنی فعل کے جملہ موقوف علیہ کا تحقق نہ ہوا تو ظاہر ہے کہ فعل موجود نہ ہوگا اور بر تقدیر اول یعنی اگر فعل کے تمام موقوف علیہ کا تحقق ہوا تو فعل کا وجود لازم ہوگا اور اضطرار لازم آئے گا کیونکہ اس وقت اسکا ترک جائز نہ ہوگا ورنہ (اگر فعل کے جمیع موقوف علیہ پائے گئے اور وجود فعل لازم نہ ہوا) ترجیح بلا مرجح یا خلاف مفروض لازم آئے گا اور یہ باطل اس لئے ماننا پڑے گا کہ جملہ موقوف علیہ پائے جانے کی صورت میں فعل کا وجود لازماً واضطراراً ہوتا ہے۔ لہذا مصنف کا جواب اشاعرہ کے رد میں غیر مفید ہے اس لئے کہ ان دونوں دلیلوں میں وجوب بالاختیار اضطرار کو لازم کر رہا ہے۔

اعتراف:۔ تاہم جناب فاضل مذکور نے یہ اعتراف کیا ہے کہ یہاں تین اشکالات بہر حال وارد ہوں گے۔

(۱) افعال عباد اور افعال باری تعالیٰ میں حسن وقبح عقلی نہیں رہ جائے گا۔

(۲) باری تعالیٰ اپنے افعال میں مختار مطلق نہیں رہ جائے گا بلکہ وہ ایسا مختار ہوگا جو شائبہ ایجاب سے متصف ہوگا جیسا کہ بعض معتزلہ اور فلاسفہ کا مختار ہے کہ باری تعالیٰ فاعل موجب ہے اور جمہور متکلمین اس کے خلاف گئے ہیں۔

(۳) لازم آئے گا بندہ کا اپنے فعل میں مضطر و مجبور ہونا اسطرح آخرت و معاد میں ثواب وعقاب کے مجازات کا حکم دشوار ہو جائے گا۔

قولہ۔ فی الحاشية اتمامه على الاشاعرة ممنوع۔

مصنف کا جواب:۔ فاضل مرزا جان نے اشاعرہ کی حمایت میں جو جواب دیا ہے اس کا جواب مصنف نے حاشیہ میں اپنے قول اتمامه على الاشاعرة ممنوع سے دیا ہے مصنف کہتے ہیں کہ فاضل صاحب کا یہ جواب اشاعرہ کی طرف سے ناتمام اور ناکافی ہے کیونکہ اشاعرہ کے مذہب پر جب بندہ اپنے افعال میں مجبور ہے بندہ کے لئے ارادۂ حقیقیہ، اور قدرت حقیقیہ نہیں ہوتی ہے بلکہ قدرت متوھمہ کافی ہے تو بندہ کے لئے ارادہ اعتباریہ محضۂ ہوا اور ارادہ اعتباریہ بالاستقلال کسی مؤثر کا محتاج نہیں ہوتا لہذا اضطرار لازم نہ آئے گا اس لئے کہ ارادۂ اعتباریہ علت مؤثرہ کا محتاج نہیں ہے اور جب علت موثرہ نہیں تو وجوب ارادہ نہیں پایا گیا اور جب وجوب ارادہ منتفی ہوا تو وجوب فعل بھی منتفی ہوا اور جب وجوب فعل منتفی ہے تو اضطرار منتفی ہو گیا۔

شبہ:۔ یہاں یہ شبہ کیا جا سکتا ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک جب فعل میں ارادہ کو دخل نہیں تو آخر کار انکے نزدیک بندوں کے مکلف ہونے کا سبب کیا ہے؟

جواب:۔ انکے نزدیک مکلّف ہونے کے لئے ارادۂ اعتباریہ کافی ہے چنانچہ ان کے نزدیک بندہ حقیقت کے اعتبار سے مجبور ہے اور بظاہر مختار ہے۔ نیز ان کے نزدیک حسن و قبح شرعی ہے پس اگر اللہ عزشانہ مثلاً زید کو ثواب دے اور عمر کو عقاب کرے باوجود یکہ ان دونوں نے مدح وثواب اور ذم وعقاب کے استحقاق کا کوئی فعل نہیں کیا ہے۔ تو کوئی مضائقہ نہیں چونکہ ان لوگوں کے نزدیک حسن وہ ہے جسکو شارع حسن کہیں اور قبیح وہ ہے جسکو شارع قبیح قرار دیں

قولہ۔ ”علیٰ انه منقوض بفعل الباری تعالیٰ

جواب دوم۔ درج بالا عبارت میں ماتن نے اشاعرہ کی تیسری دلیل کا دوسرا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ھیکہ تمہاری دلیل فعل باری تعالیٰ سے منقوض ہے کیونکہ اسی دلیل سے فعل باری تعالیٰ کا اضطراری ہونا لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا فعل ممکن ہے اور ممکن بغیر ترجیح موجود

نہیں ہوسکتا اور مرجوح کی ترجیح محال ہے لہٰذا اس کی نقیض وجود جو راجح ہے واجب ہوگا پس فعل باری تعالیٰ واجب ہوگیا اور وجوب موجب اضطرار ہے تو فعل باری تعالیٰ اضطراری اور باری تعالیٰ معاذ اللہ مضطر ٹھہرا حالانکہ وہ قادر مطلق مختار حقیقی ہے۔

تقریر دوم:۔ بلفظ دیگر جواب کی تقریر اس طرح بھی کی جاتی ہے۔

کہ فعل باری تعالیٰ ممکن ہے اور ممکن جب تک واجب نہ ہوگا موجود نہیں ہوسکتا اور یہ ظاہر ہے کہ فعل کا صدور یا وجوب فعل ارادۂ الٰہی سے ہوگا پس ہم ارادۂ الٰہی پر کلام کرتے ہیں کہ وہ ارادہ کسی دوسرے ارادہ سے صادر ہوا اور دوسرا ارادہ تیسرے ارادہ سے حاصل ہوا ھکذا الی غیر النھایہ، تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر وہ ارادہ کسی دوسرے ارادہ سے صادر نہیں ہے بلکہ وہ اس امر کی طرف منتہی ہے جو باری تعالیٰ سے بالا یجاب صادر ہوا ہے، تو جب تک وہ امر متحقق نہ ہوگا ارادہ نہ ہوگا اور جب ارادہ نہ ہوگا تو فعل موجود نہ ہوگا اور جب وہ امر منتھیٰ الیہ متحقق ہوا تو ارادہ پایا گیا اور وجوب ارادہ سے، وجوب فعل متحقق ہوگا کیونکہ معلول کا تخلف علت تامہ سے ممتنع ہے اور شک نہیں کہ وجوب فعل ہی اضطرار ہے لہذا افعال باری تعالیٰ کا اضطراریہ ہونا لازم آیا۔ اور اگر وہ ارادہ صورت اختیار میں ہے تو افعال باری تعالیٰ میں جو تمہارا جواب ہوگا وہی افعال عباد میں ہمارا جواب ہوگا!

متن المسلم:۔ ”فائدة۔عند الجهمية الذين هم الجبرية حقالاقدرة للعبد بل هو كالجماد، وهذا اسفسطة وعند المعتزلة له قدرة مؤثرة فى افعاله وهم مجوس هذه الامة ومافهموا ان الامكان ليس من شانه افادة الوجود وعند اهل الحق له قدرة كاسبة لكن عند الاشعرية ليس معنى ذالك الاوجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخلية اصلا قالوا ذالك كاف فى التكليف والحق انه كفوللجبر وعندالحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة الى القصد المصمم الى الفعل فلهاتا ثيرفى القصد المذكور ويخلق الله سبحانه الفعل المقصود عند ذالك بالعادة“

ترجمہ:۔ فرقہ جہمیہ کے نزدیک جو درحقیقت جبریہ ہیں، بندہ کو بالکل کوئی قدرت نہیں ہے بلکہ وہ جماد کی طرح ہے (مجبور محض) اور یہ نہایت غلط بات ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک بندہ کو ایسی قدرت

موثرہ حاصل ہے کہ وہ اس کے افعال میں اثر انداز ہوتی ہے اور وہ اس امت کے مجوس ہیں اور انہوں نے اتنا نہیں سمجھا کہ امکان کی شان کسی شی کو وجود بخشنا نہیں ہے اور اہل حق کے نزدیک بندہ کو قدرت کاسبہ حاصل ہے مگر اشاعرہ کے نزدیک وجود قدرت کا مطلب، فعل کے ساتھ قدرت متوھمہ کا موجود ہونا ہے بندہ کی کوئی مداخلت کے بغیر۔ اور وہ کہتے ہیں کہ مکلف ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے اور حق یہ ہے کہ یہ قول جبر کے مشابہ ہے اور حنفیہ کے نزدیک، کسب، قدرت مخلوقہ کا فعل کے قصد مصمم کی طرف پھیرنا ہے تو اس قدرت کی قصد مذکور میں تاثیر ہے اور اسوقت اللہ سبحانہ تعالیٰ بطور عادت فعل کا خلق فرما دیتا ہے۔

تشریح:۔قولہ فائدۃ تم کو یاد ہوگا کہ حسن وقبح کے شرعی ہونے پر اشاعرہ کی تیسری دلیل کی دیوار اضطرار واختیار کی بنیاد پر کھڑی تھی اس لئے مصنف نے یہاں مسئلہ جبر واختیار کو بطور فائدہ ذکر کیا چونکہ مسئلہ جبر واختیار اصول دین کے ان اہم ترین مسائل میں سے ایک ہے جس میں بڑے بڑے ذوی الافہام علماء کے قدم ڈگمگا گئے اور بڑے بڑے اہل عقل وخرد کی عقلیں اس راہ میں حیرت زدہ رہ گئی ہیں اس لئے مصنف نے کہا فائدہ۔

مسئلہ جبر واختیار نہایت ہی معرکۃ الآراء مبحث ہے ماتن نے اسباب میں چار مذاہب معتدہ کا ذکر کیا ہے ان میں پہلا دونوں مذہب صریح البطلان ہے اور تیسرا او چوتھا مذہب اہل حق کا ہے مگر تیسرا مذہب بھی مصنف کے نزدیک غیر پسندیدہ ہے صرف چوتھا یا آخری مذہب ان کے نزدیک حق ہے اس لئے مذہب حق کو سب سے آخر میں ذکر کیا کہ ابطال باطل کے بعد احقاق حق اوقع فی النفس ہوتا ہے۔

قولہ۔عند الجھمیہ الذین ھم الجبریۃ حقاً

مذہب اول:۔ جہمیہ کا ہے یہ فرقہ جہم بن صفوان معتزلی کی طرف منسوب ہے اس لئے جہمیہ کہلاتا ہے مگر عقائد ونظریات کے اعتبار سے بالکل جبریہ کے ہم خیال ہے جبریہ جہمیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ کو فعل کے ایجاد وکسب میں مطلقا کسی قسم کی قدرت نہیں ہے بندہ اس جماد کی طرح مجبور محض ہے جس کو کسی چیز کی مطلقا قدرت نہیں ہوتی۔ غالباً ان حمقاء نے یہ قول ان آیات مبارکہ کے ظواہر پر نظر کرتے ہوئے کیا ہے جن میں ہے کہ اللہ عز شانہ تمام افعال واعمال کا خالق ہے جیسے آیت واللہ

خلقکم وماتعملون وغیرہ اس لئے ان کو وہم ہوگیا کہ افعال میں بندہ کی قدرت کو دخل نہیں۔

قولہ وهذا سفسطة ۔اس کا قول سفسطہ دونوں سین کے فتحہ کے ساتھ مصدر رباعی کے وزن پر ہے اور سوفسطا سے معرب ہوکر مشتق ہوا ہے اور سوفسطا، سین کے ضمہ کے ساتھ اور ف کے فتحہ کے ساتھ آیا ہے جو یونانی زبان کا ایک لفظ ہے علم الغلط ،حکمت باطلہ وغیرہ معانی میں آتا ہے چونکہ ''سوف'' یونانی لغت میں علم وحکمت کو کہتے ہیں اور ''اسطا'' کا معنی زخرف ،غلط اور باطل وغیرہ آتا ہے جس طرح فلسفہ،فیلاسوف سے مشتق ہے محب الحکمۃ کو کہتے ہیں شرح مواقف میں ہے کہ فیلا یونانی لغت میں محب کو کہتے ہیں اور سوف علم کا نام ہے۔یہ مذہب جبر چونکہ بداہۃً باطل ہے اس لئے مصنف نے اس کے رد میں کوئی دلیل ذکر کئے بغیر ہذا سفسطہ کہکر اشارہ کردیا ہے کہ یہ مذہب لایعبابہ کے مرتبہ میں ہے چنانچہ ہر ذی فہم اور اہل عقل اپنی عقل ووجدان سے اتنی سی بات بداہۃ جانتا ہے اور سمجھتا ہے کہ بندہ کو ایک قسم کی قدرت حاصل ہے جس سے اس کے افعال کھانا، پینا وغیرہ سرزد ہوتے ہیں اور ان افعال کا صدور بندہ سے ہواؤں کے چلنے کی طرح اور پتھر کے لڑھکنے کی طرح نہیں ہوتا بلکہ آدمی کے شعور وادراک اور ارادہ واختیار سے صادر ہوتے ہیں۔ہواؤں کے چلنے اور پتھر لڑھکنے جیسے افعال کو افعال عباد کے مماثل قرار دینا بداہت کے بالمقابل مکابرہ ہے اس لئے ان کی بات غیر مسموع ہے فی الواقع اگر ایسا ہوتو تکالیف شرعیہ کا دروازہ بند ہوجائے گا کیونکہ عقل حاکم ہے کہ جو چیز فاعل کے لئے واجب و ممتنع ہو اس سے تکلیف کا تعلق ممتنع ہے ورنہ باری عزاسمہ کی طرف ظلم کا استناد لازم آئے گا تعالیٰ اللہ عمایقولون الظالمون علواً کبیراً۔

وقولہ ''وعند المعتزلة له قدرة مؤثرة الخ

مذہب دوم :۔معتزلہ کا ہے،اسی طرف شیعہ شنیعہ اور حکماء ضالہ گئے ہیں معتزلہ اور ان کے ہمنوا کا مذہب جبریہ کے مذہب کے بالکل برعکس ہے اور وہ یہ ہے کہ بندہ کو ایک ایسی قدرت موثرہ حاصل ہے جو اسکے افعال میں بالاستقلال وبالاختیار بغیر ایجاب کے اثر انداز ہوتی ہے البتہ بندہ میں یہ قدرت اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے مگر وجود شرائط کے وقت اور ارتفاع موانع کے بعد بندہ اس قدرت کے ذریعہ تمام افعال حسنات وسیئات کو اللہ تعالیٰ کی مداخلت کے بغیر وجود بخشتا ہے غرض یہ کہ ان لوگوں

کے نزدیک بندہ اپنے تمام افعال کا خود خالق ہے۔ معتزلہ اور شیعہ کے مذہب میں قدرے فرق ہے شیعہ کے نزدیک بندہ کی قدرت صرف معاصی میں اثر انداز ہوتی ہے اس لئے کہ انکے نزدیک قبیح کا خلق بھی قبیح ہے اور حسنات میں قدرت الٰہیہ کو مؤثر مانتے ہیں مگر ان کی جہالت پر افسوس ہوتا ہے کہ وہ نہیں جانتے کہ جسطرح سواد کا خالق اسود نہیں ہوسکتا ہے اسی طرح شر کا خالق قبیح نہیں ہوسکتا بلکہ کسی ذات کا شر کے ساتھ اتصاف قبیح ہے۔

قوله۔وهم مجوس هذه الامة۔

حضرت مصنف نے معتزلہ اور ان کے ہم خیال لوگوں پر ردو ابطال کرتے ہوئے کہا کہ حضور سید عالم ﷺ کی حدیث جسکو دار قطنی نے روایت کیا کہ القدریہ مجوس ہذہ الامۃ یعنی قدریہ اس امت محمدیہ کے مجوس ہیں۔ معتزلہ اور اس کے اشیاع اسی حدیث کے مصداق ہیں۔ چونکہ مجوس کفار کی ایک آتش پرست گروہ ہے۔ جس کا عقیدہ ہے کہ آگ افعال کی خالق ہے نیز خالق خیر خالق شر میں تعدد کا قول کرتے ہیں، خیر کا خالق یزدان کو اور شر کا خالق اھرمن کو مانتے ہیں غرض مجوسیوں کے نزدیک دو یا تین خالق مقرر ہیں مگر معتزلہ کے نزدیک بیشمار خالق ہیں چنانچہ وہ تمام بندوں کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں اسی لئے مصنف نے ان کو مجوس کہا بلکہ یہ لوگ تو بہت بڑے مجوس ہوئے کہ غیر محدود خالق ٹھہرا لئے جبکہ مجوسیوں نے زیادہ سے زیادہ دو خالق ٹھہرایا تھا۔ اس طرح شیعہ بھی خیر و شر دونوں کے لئے الگ الگ خالق مانتے ہیں خیر کا خالق واجب کو اور شر کا خالق ممکن کو کہتے ہیں الحاصل معتزلہ شیعہ اور حکماء ضالہ وغیرھم بندہ کو ایجاد افعال میں قادر مستقل جانتے ہیں اس اعتبار سے یہ لوگ مجوس ہیں۔

معتزلہ کی تاویل: ۔حدیث مذکور، القدریۃ مجوس ہذہ الامۃ'' کا جواب دیتے ہوئے معتزلہ نے کہا کہ جو لوگ افعال عباد میں قدرت الٰہیہ کی تاثیر کے قائل ہیں وہی لوگ قدریہ ہیں جن کو حدیث میں قدریہ کہا گیا اور اہلسنت چونکہ قدرت الٰہیہ کے قائل ہیں لہٰذا اہلسنت ہی قدریہ ہیں۔

جواب: ۔معتزلہ کی تاویل بارد مفہوم حدیث سے جہالت پرمبنی ہے اس لئے کہ صحیح حدیث میں یہ الفاظ مذکور ہیں یجی قوم یکذبون بالقدر اور عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں تصریح ہے کہ وہ لوگ تقدیر الٰہی کی تکذیب کرنے والے ہیں۔ پھر حدیث میں قدریہ کو مجوس سے تشبیہ دی گئی ہے۔ جس

سے صاف ظاہر ہے کہ دونوں میں وجہ شبہ قدر مشترک ہے چنانچہ معتزلہ اور مجوس کے درمیان اشتراک ظاہر ہے کہ مؤخر الذکر دو واجب مان کر مشرک بنے جب کہ معتزلہ کے مذہب پر بیشمار خالق ہونا لازم آتا ہے رہے اہلسنت تو ان کا عقیدہ قطعاً مجوسی کے مشابہ نہیں ہے۔

قولہ۔ وما فهموا أن الامكان ليس الخ

اس عبارت سے ماتن نے مظنون معتزلہ پر رد کیا ہے کہ کیا معتزلیوں نے اتنا بھی نہ سمجھا کہ ممکن کی شان ایجاد و تخلیق نہیں اس لئے کہ ذات ممکن فی نفسہ ناقص، اس کی حقیقت عدمی ہے وہ فی ذاتہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوتا ہے تو کیونکر کوئی ممکن ایجاد افعال پر قادر ہوسکتا ہے...... علاوہ ازیں آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ ناطق ہیں کہ ممکنات ناقصۃ الذات باطل الحقیقہ ہیں اس میں کسی شئی کی ایجاد وتکوین کی صلاحیت نہیں بیشک ایجاد تو صرف اور صرف خالق القوی کی شان ہے اللہ عزشانہ کا ارشاد ہے۔ يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد وانما امره اذاراد شيئا ان يقول له كن فيكون، فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئى واليه يرجعون، واناكل شئى خلقناه بقدر یہ آیات متلوہ واضح الدلالات ہیں کہ ممکنات کا خالق صرف اللہ ہے اگر معتزلہ ان آیات میں غور وخوض کرتے تو ایسی بات نہ کہتے جس کی نصوص قطعیہ تکذیب کر رہی ہے اور عقل بھی تائید کرتی ہے کہ ممکن، ممکن کو ایجاد نہیں کرسکتا کیونکہ واجب سبحانہ تعالیٰ جسطرح اپنے مثل کے خلق پر قادر نہیں کہ ایجاد مثل باری محال اور محال تحت قدرت ہے ہی نہیں، ورنہ واجب واجب نہیں رہ جائے گا پس اسی طرح ممکن بھی اپنے مثل ممکن کو وجود نہیں دے سکتا ورنہ ممکن ممکن کا مثل نہ رہ جائیگا۔

قولہ "وعند اهل الحق له قدرة كاسبة"

مذہب سوم :۔ اہل حق یعنی اہلسنت وجماعت کا ہے اور وہ مذہب، جبر واعتزال کے بین بین واقع ہے یعنی ایسا بھی نہیں کہ بندہ کو مطلقاً کوئی قدرت ہی نہیں ہے وہ پتھر کی طرح مجبور محض ہے جیسا کہ جبریہ کا زعم ہے اور ایسا بھی نہیں کہ بندہ کو بالاستقلال قدرت مؤثرہ حاصل ہے کہ وہ اپنے افعال کا خالق ہے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے بلکہ بندہ کو قدرت کاسبہ حاصل ہے۔ مگر اشاعرہ شافعیہ اور ماتریدیہ حنفیہ کے درمیان کسب کے معنی میں اختلاف ہے اس کو مصنف نے اپنے قول عند الاشعریہ لیس الخ سے بیان

کیا ہے۔

قولہ۔لکن عند الاشعریۃ لیس معنی ذالک الخ

مذہب اشاعرہ:۔ یہ ہے کہ بندہ کے لئے قدرت کاسبہ ہے لیکن کاسبہ کا یہ معنی نہیں ہے کہ بندہ کوذاتی طور پر حقیقۃ کوئی ایسی قدرت حاصل ہے جس سے افعال کا صدور ہوتا ہے بلکہ قدرت وکسب کے موجود ہونے کا معنی، قدرت وھمیہ کا فعل کے ساتھ موجود ہونا ہے جس میں بندہ کو کچھ دخل نہیں ہوتا فعل میں نہ ہی قدرت میں پس ان لوگوں کے نزدیک اللہ عز شانہ بندہ میں جب کوئی فعل پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اولاً ایک صفت پیدا کرتا ہے جس سے بندہ کو کسی شئی کے کرنے کی قدرت متصور ہوتی ہے پھر ثانیاً اللہ تعالیٰ فعل کو وجود بخشا ہے گویا قدرت اور فعل دونوں کا خالق اللہ ہی ہے، صرف ظاہری طور پر وہم ہوتا ہے یا محسوس ہوتا ہے کہ اس فعل میں بندہ کی قدرت کا اثر ہے مگر حقیقت میں ایسا نہیں، بندہ کی طرف فعل یا قدرت کی نسبت ایسی ہی ہے جیسی کتابت کی نسبت قلم کی طرف کردی جاتی ہے اسلئے کے کتابت قلم کے ساتھ ہوتی ہے ورنہ حقیقت میں کتابت کا موجد کاتب ہے قلم نہیں، ایسے ہی قدرت وفعل کا خالق حقیقت میں اللہ عز شانہ ہے بندہ کی طرف اس کی نسبت صرف اس لئے کردی جاتی ہے کہ بندہ قدرت اور فعل کا محل ہے۔اور یہی قدرت وھمیہ منجانب اللہ اعمال وافعال کا بندوں کو مکلف بنانے کے لئے کافی ہے اس وجہ سے کسب کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ قدرت حادثہ کے محل میں قدرت قدیمہ کے اثر کے ظہور کا نام کسب ہے۔

قولہ۔ ''والحق انه كفو للجبر''

اس عبارت سے مذہب اشاعرہ کی تزییف مقصود ہے مصنف کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ اشاعرہ کا قول جبریہ کے مشابہ ہے کیونکہ بندہ کو جب قدرت کاسبہ حقیقۃ نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ اس کو افعال میں کچھ دخل نہیں ہوا تو بندہ اور جماد میں کیا فرق رہ جائیگا، اشاعرہ نے گوکہ قدرت وھمیہ کا قول کرکے جبر سے احتراز کی سعی لاحاصل کی ہے مگر بالمعنی جبر کی تائید ہے کیونکہ کیسے کوئی عاقل ایسی قدرت وھمیہ کا قول کرتے ہوئے جواز تکلیف کا قول کرسکتا ہے جس کو صدور افعال میں مطلقاً دخل نہیں ہے اس تقدیر پر اللہ عز شانہ کی طرف ظلم کی نسبت کرنا لازم آئے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ ایسے پر جزا وسزا مرتب فرمائیگا جس کو

اپنے اختیار سے کرنے کا کچھ دخل نہیں تھا۔اس صورت میں بندہ کی مثال اس آلہ منشار وسکین سے زیادہ کچھ نہیں ہوگی جس کے مجبور محض ہونے میں کوئی شک نہیں اس وجہ سے ماتن نے کہا و الحق انه کفو للجبر۔

قضیہ فاضل خیر آبادی:۔اس جگہ فاضل خیر آبادی نے اشاعرہ کی تقریر کرتے ہوئے کہا کہ جان لو کہ قدرت مؤثرہ کی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں۔

قسم اول:۔قدرت کا ارادہ سے ترجیح کے ساتھ متعلق ہونا اس حیثیت سے کہ اس تعلق کے سبب سے ممکن راجح ہو جائے یہی قدرت حقیقیہ ہے جس سے مصنوع صادر ہوتا ہے ممکن موجود ہوتا ہے اسی کو قدرت خالقہ کہتے ہیں جو باری تعالیٰ میں متحقق ہے اور اسی کے ساتھ مختص ہے۔

قسم دوم:۔قدرت کا ارادہ سے ترجیح کے ساتھ متعلق ہونا اس طور پر کہ ممکن اس تعلق کے سبب راجح نہیں ہوتا بلکہ ارادۂ الٰہی سے متعلق ہونے کے سبب ممکن راجح ہوتا ہے۔اگرچہ قدرت کے اس معنی میں بھی ارادہ ترجیح کے ساتھ متعلق ہے لیکن اس تعلق سے ممکن کا وجود نہیں حاصل ہوتا ہے اسی کو قدرت کاسبہ کہتے ہیں۔اس طرح تقریر کرنے سے مذہب اشاعرہ بے غبار ہو جاتا ہے کہ اس تقدیر پر نہ تفویض واعتدال کو راہ ملتی ہے کیونکہ قدرت خالقہ مؤثرہ منتفی ہے نہ ہی جبر واضطرار کا واہمہ ہوسکتا ہے اس لئے کہ قدرت کاسبہ دخیل ہے رہے جمادات تو اسمیں مطلقا،ارادہ کو دخل نہیں ہوتا کہ وہ ارادہ سے عاری ہیں۔

قوله۔عند الحنفية الكسب وصرف القدرة المخلوقة الخ

مذہب چہارم:۔زیر بحث مسئلہ میں چوتھا مذہب حنفیہ کا ہے درج بالا عبارت میں مصنف نے مذہب احناف ہی کو بیان کیا ہے۔مذہب احناف یہ ہے کہ بندہ کو قدرت کاسبہ حاصل ہے لیکن کسب کا وہ معنی نہیں کہ بندہ کو صرف قدرت وہمیہ حاصل ہوتی ہے جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں بلکہ کسب کا معنی یہ ہے کہ بندہ جس فعل کو کرنا چاہتا ہے اس سے پہلے اللہ عزشانہ کی طرف سے بندہ کے اندر اس فعل خاص کی قدرت واستطاعت پیدا ہوتی ہے پھر جب بندہ اسی قدرت مخلوقہ کو فعل خاص کے عزم کی طرف پھیرتا ہے تو باری تعالیٰ فعل کا خلق فرمادیتا ہے پس من جانب اللہ پیدا کردہ قدرت کو عزم فعل کی طرف پھیرنے کا نام کسب ہے جو بندہ کے اختیار میں ہے جس کی وجہ سے بندہ جبر سے نکل کر اختیار کی طرف پہونچتا ہے اس وقت بندہ کو مکلف بنانا اور عقاب وثواب کا مستحق قرار دینا صحیح ہوتا ہے۔غرض یہ

کہ قدرت فعل اور نفس فعل دونوں کا خالق اللہ تعالی ہے اور اس قدرت مخلوقہ کے صرف واختیار کا مؤثر بندہ ہے چنانچہ بندہ جب جب اس قدرت مخلوقہ کا استعمال کرتا ہے تو اللہ عزشانہ اس فعل کا خلق فرمادیتا ہے گو کہ بعض اعیان واوقات میں جیسے معجزات انبیاء یا کرامات اولیاء کی وجہ سے صرف قدرت کے باوجود فعل کا خلق نہیں ہوتا مگر جب کوئی مانع حسی نہ ہو تو اس عزم کے وقت ضرور فعل کا وجود ہوجاتا ہے۔

اس مقام پر ماتن نے حاشیہ آرائی کرتے ہوئے کہا ہے۔

''الفرق بين الخلق والكسب على ماقال صدر الشريعة بان الاول امر اضافي يجب ان يقع به المقدور في لامحل القدرة ويصح انفراد القادر بايجاد ذالک المقدور والثاني امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بالايجاد فالكسب لايوجب وجود المقدور، لايعود الى محصل ينتفع به في هذا المقام كمالاً لايخفىٰ على دقيق المتأمل''

''یعنی صدر الشریعہ نے توضیح میں خلق وکسب کے درمیان جو فرق بیان کرتے ہوئے کہا کہ خلق ایک امر اضافی ہے جس سے مقدور قدرت کے غیر محل میں واقع ہوتا ہے یعنی اللہ کا فعل مخلوق ایسا مقدور ہے جو خالق کی قدرت کے محل میں نہیں واقع ہوتا اور اس مقدور کے ایجاد سے قادر کا منفرد ہونا صحیح ہے چنانچہ اللہ عزشانہ مستقلاً بلاکسب عبد مقدور کو پیدا کرسکتا ہے۔ اور کسب ایک امر اضافی ہے جس سے مقدور محل قدرت میں واقع ہوتا ہے لیکن قادر کا اس مقدور کے ایجاد سے الگ ہونا صحیح نہیں ہے چنانچہ عبد کاسب مستقلاً بغیر تاثیر قدرت الہیہ مکسوب کو وجود نہیں دے سکتا غرض، کسب مقدور کے وجود کو لازم نہیں کرتا، اس طرح خلق وکسب کے درمیان فرق کرنا کسی ایسے ماحصل کی طرف راجع نہیں ہوتا جو اس مقام میں نفع بخش ہو جیسا کہ دوراندیش اور گہری سوچ رکھنے والے پر پوشیدہ نہیں ہے۔

فرق خلق وکسب:۔ توضیح کی درج بالا عبارت میں خلق وکسب کے درمیان دو طریقے سے فرق بیان کیا گیا ہے

(۱) **خلق:۔** اللہ تعالی کی ایک ایسی صفت ہے جس سے مقدور ومخلوق خالق کی قدرت کے غیر محل میں واقع ہوتا ہے۔

کسب:۔ بندہ کی ایک ایسی صفت ہے جس سے مقدور ومکسوب کاسب کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے۔

(۲) خلق:۔ اللہ تعالیٰ کی ایک ایسی صفت کہ اللہ بلا احتیاج کسب کاسب علی الاستقلال پیدا کرسکتا ہے۔

کسب:۔ ایک ایسی صفت ہے کہ بندۂ کاسب بالاستقلال بلاتاثیر قدرت الٰہیہ مکسوب کووجودنہیں دے سکتا۔

مذکورہ دونوں فرقوں کے علاوہ اور طرح سے بھی علماء نے فرق کیا ہے۔

(۳) خلق ۔ وہ صفت ہے جس سے مخلوق بغیر آلہ معرض وجود میں آجائے۔

کسب:۔ وہ صفت ہے جو بغیر الہ وقوع پذیر نہ ہوسکے۔

(۴) خلق:۔ قدرت قدیمہ کے تعلق کے اثر کا نام ہے۔

کسب:۔ قدرت حادثہ کے تعلق کے اثر کا نام ہے۔

جیسے حرکت زید، جو اللہ تعالیٰ کے خلق سے ذات زید میں پیدا ہوئی چنانچہ یہ حرکت اس قدرت کے محل کے غیر میں ہوئی ہے کہ قدرت کا محل اللہ تعالیٰ ہے مگر حرکت ذات زید میں ہوئی ہے اور زید کے کسب کی وجہ سے حرکت زید ہی میں پیدا ہوئی جو "محل کسب ہے۔

حاصل یہ کہ خالق کا اثر اس فعل کا ایجاد ہے جو اسکی ذات سے خارج ہے اور کاسب کا اثر اس فعل کی صفت میں ہوتا ہے جو کاسب کے ساتھ قائم ہے۔

قولہ فی الحاشیة لایعود الی محصل ۔ یعنی صدر الشریعہ نے خلق وکسب کے درمیان جوفرق بیان کیا ہے اہل نظر کے نزدیک نفع بخش نہیں ہے کیونکہ اس پر سوال یہ ہوگا کہ کسب سے کسی شئی کا وجود ہوا یا نہیں، اگر شی کا وجود ہوا تو وہ خلق وایجاد ہے اس تقدیر پر خلق باری تعالیٰ کے ساتھ مختص نہ رہے گا کہ بندۂ کاسب کا خالق ہونا لازم آتا ہے اور اگر کسب سے کسی چیز کا وجود نہیں ہوا تو یہ کسب جبر محض کی طرف عود کر جائے گا۔

اس جگہ بعض شراح نے کہا ہے کہ ماتن نے اپنے قول لایعود الی محصل" سے اس دو وجہ کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو علامہ تفتازانی نے تلویح میں کہا ہے۔

وجہ اول:۔ کوئی معترض کہہ سکتا ہے کہ موجودات کے واسطہ سے فعل کا وجوب مقدور عبد اور مخلوق رب ہونے کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ ایسا ممکن ہے کہ اس فعل کا استناد بندہ کی قدرت کے واسطہ سے اور اس ارادہ کے واسطہ سے ہو جسکی شان سے ترجیح وایجاد ہے۔

وجہ دوم:۔قدرت اور داعی کے سبب سے فعل کا وجوب اصل قدرت بلکہ اصل معنیٰ ممکن کے منافی نہیں ہے اور نہ ہی قادر کی مخلوق ہونے کے منافی ہے چنانچہ وہ لوگ جو فعل کو بندہ کی قدرت اور ارادہ سے مانتے ہیں ان لوگوں کا بھی اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فعل قدرت عبد کے باوجود ان چند امور پر موقوف ہوتا ہے جو اللہ ہی کے خلق وارادہ سے معرض وجود میں آتے ہیں۔

متن المسلم :۔"فقیل ذالک القصد من الاحوال غیر موجود ولامعدوم فلیس بخلق ولیس الاحداث کالخلق بل اھون وقیل بل موجود فیجب تخصیص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه ادنی مایتحقق به فائدة خلق القدرة ویتجه به حسن التکلیف وھذا کانه واسطة بین الجبر والتفویض وفیه مافیه وعندی مختار بحسب الادراکات الجزئیة الجسمانیة مجبور بحسب العلوم الکلیة العقلیة وشرح ذالک فی الفطرة الالھیة وانھالا جدی من تفاریق العصا"

ترجمہ :۔پس کہا گیا ہے کہ وہ قصد احوال میں سے ہے موجود ہے نہ معدوم ہے لہذا وہ (قصد) خلق نہیں ہے اور احداث خلق کی طرح نہیں ہوتا بلکہ خلق سے آسان تر ہوتا اور کہا گیا ہے کہ (وہ قصد) موجود ہے اس لئے قصد مصمم کو خلق کی عام نصوں سے بذریعہ عقل خاص کرنا واجب ہے کیونکہ وہ (قصد مصمم کا مخلوق عبد ہونا) ان چیزوں میں سے ادنیٰ ہے جن سے خلق قدرت کا فائدہ متحقق ہے اور جس سے حسن تکلیف متوجہ ہوتا ہے (یا جس سے تکلیف کو حسن خیال کیا جاتا ہے) اور یہ گویا جبر وتفویض کے درمیان واسطہ ہے اور اس میں وہ ہے جو ہے۔اور میرے نزدیک بندہ ادراکات جزئیہ جسمانیہ کے اعتبار سے مختار ہے علوم کلیہ عقلیہ کے اعتبار سے مجبور ہے اور اس کی تشریح فطرت الٰہیہ میں موجود ہے بیشک وہ رسالہ اجزائے عصا سے زیادہ نفع بخش ہے"۔

تشریح:قولہ فقیل ذالک القصد من الاحوال الخ

درج بالا عبارت گذشتہ سے پیوستہ ہے۔ ماسبق میں مسئلہ جبر واختیار کو ذکر کرتے ہوئے مذہب حنفیہ کے ذیل میں کہا گیا تھا کہ احناف کے نزدیک فعل عبد کی قدرت اور فعل دونوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہے البتہ اس قدرت مخلوقہ کو فعل کی طرف صرف وکسب اور اس کے قصد مصمم کا اختیار بندہ کو حاصل

ہے اس پر ایک قوی اشکال وارد ہوتا ہے۔ مصنف نے درج بالا عبارت میں اسی اشکال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اشکال: ۔کی تقریر یہ ہے کہ بر بنائے مذہب احناف اس قصد مصمم جس سے قدرت عبد کا تعلق ہوتا ہے اس قصد کا خالق یا تو بندہ ہے یا باری تعالیٰ ہے؟؟ اگر اس قصد کا خالق بندہ ہے تو قدرت عبد سے فعل قصد موجود ہونے کے سبب مذہب احناف، مذہب اعتزال کی طرف پلٹ جائے گا جو قائل ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور اگر اس قصد کا خالق اللہ تعالیٰ ہے تو اس تقدیر پر مذہب احناف مذہب اشاعرہ کی طرف راجع ہوگا جو قائل ہیں کہ اللہ افعال عباد کا خالق ہے بندہ کی قدرت کو فعل کے وجود میں صرف وہماً اور صورۃً دخل ہے حقیقت کے اعتبار سے بندہ کو کچھ بھی دخل نہیں اور پھر مصنف کے نزدیک چونکہ مذہب اشاعرہ، مذہب جبریہ کے مشابہ ہے لہذا اس قصد کا خالق اگر اللہ کو مانتے ہیں تو مذہب ماتریدی مذہب جبر کی طرف راجع ہوتا ہے۔

جواب: ۔کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ قصد مصمم جس سے قدرت عبد متعلق ہوتی ہے وہ قصد اعیان وخارج میں فی نفسہ موجود قائم بذاتہ نہیں ہوتا کہ اس پر مکسوب عبد یا مخلوق رب کا حکم لگایا جائے اور نہ ہی عنقاء کی طرح معدوم محض ہی ہوتا ہے کہ اس پر آثار میں سے کوئی اثر مرتب نہ ہو سکے، بلکہ وہ قصد احوال میں سے ہے یعنی قصد ان امور اعتباریہ میں سے ہے جو شئی آخر کی نعت ووصف ہوتا ہے فی نفسہا اسکا وجود نہیں ہوتا، موجود بالذات اسکا منشاء وموصوف ہوتا ہے رہے وہ احوال تو وہ اپنے مناشی وموصوفات کے واسطہ سے موجود بالعرض ہوتے ہیں۔ غرض یہ کہ وہ قصد بذاتہ موجود ہے نہ من کل الوجوہ معدوم ہے لہذا قدرت عبد کا تعلق اس قصد کے ساتھ بطور خلق نہیں ہوا کیونکہ خلق وایجاد موجود یا بالذات وجود کے افاضہ کا نام ہے جیسے کہ جواہر واعراض کا وجود وخلق اور جب حال وقصد موجود ہی نہیں ہوتا تو اس پر ایجاد موجود یا افاضۂ وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا اور جب ایجاد موجود نہیں تو خلق نہیں بلکہ اس کو احداث کہا جا سکتا ہے اور یہ ظاہر کہ احداث خلق کی طرح نہیں ہوتا بلکہ خلق سے اھون وآسان تر ہوتا ہے اس لئے بندہ کی قدرت اس قصد کی محدث تو ہو سکتی ہے خالق نہیں ہو سکتی۔

قدرت عبد کے ساتھ احداث کے متعلق ہونے میں سر یہ ہے کہ احداث مادہ کو قبول فعل کے

صالح بنانے میں متمم کا درجہ رکھتا ہے گویا وہ استعداد ممکن کے جملہ متمات میں سے ایک ہے اور اس میں شک نہیں کہ استعداد ممکن کا متمم ممکن ہوتا ہے لہذا کوئی حرج نہیں کہ قدرت عبد اس قصد مصمم کے لئے محدث ہونہ رہے وہ نصوص قرآنیہ تو اس میں احداث کا کوئی ذکر نہیں ان میں صرف اس خلق کا انتساب بندہ کی ممتنع ہے جو افاضۃ الوجود سے عبارت ہے کیونکہ خلق اسبات کا مقتضی ہے کہ اس کا اثر ذات مستقل ہو چنانچہ اثر خلق سے جو متصف ہوتا ہے وہ مستقل بالذات ہوتا ہے جیسے جواہر واعراض برخلاف اعتبارات کے کہ اسکا وجود مستقل نہیں ہوتا بلکہ اس کا وجود اس کے مناشی کے دم قدم سے وابستہ ہے۔ اس طرف محققین کی ایک جماعت، امام ابن الہمام، قاضی ابوبکر اور امام الحرمین وغیرہم گئے ہیں مگر یاد رہے کہ یہ جواب ان کے نزدیک درست ہوگا جو معدوم وموجود کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں۔

اعتراض:۔ جواب مذکور پر ایک اعتراض کیا گیا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہمکو تسلیم ہے کہ تعلق وغیرہ امور اعتباریہ کا وجود اس کے مناشی کے وجود سے مفہوم ہوتا ہے مگر یہ تسلیم نہیں ہے کہ واقع میں ان اعتبارات واحوال کا وجود نہین ہوتا حق یہ ہے کہ ان اعتباریات واحوال کے لئے ایک وجود واقعی ثابت ہے اگر ان اعتبارات کے وجودات واقعیہ نہ ہوں تو اختر اعیات محضہ ہونا لازم آئے گا جیسے اجتماع نقیضین وغیرہ پس جب واقع میں ان اعتبارات کا وجود متصور ہے تو اس کے لئے جاعل بھی ضروری ہے جو اس کو وجود بخشے۔ اب جاعل کے جعل کا اثر جعل بسیط ہو خواہ جعل مرکب، بہر دو صورت جعل، خلق سے عبارت ہے اور جعل وخلق کو واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں کر کے موجود بالذات کے ایجاد کا نام قرار دینا ممنوع ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ خلق صرف پردہ عدم سے منصۂ شہود ووجود میں لانے کا نام ہے خواہ پردۂ عدم سے موجود ہونے والے کا وجود بالذات ہو یا وجود بالعرض ہو خواہ وجود بالتبع ہو پس اس صورت میں خلق احداث کا غیر نہیں ہوگا بلکہ دونوں متحد المعنی ہوں گے اور چونکہ خلق واجب تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے لہذا احداث بھی واجب تعالیٰ کے ساتھ مختص ہوگا پس بندہ کو احداث کا فاعل قرار دینا اعتزال ہے۔

قوله۔وقيل بل موجود فيجب تخصيص القصد المصمم الخ

درج بالا عبارت سے قصد مصمم پر کئے گئے اعتراض کا دوسرا جواب دیا ہے۔

جواب :۔ یہ جواب جمہور حنفیہ کی طرف سے ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ قصد مصمم حال نہیں ہے جیسا کہ کہ مجیب اول کا خیال ہے کیونکہ حال بذاتہ محال ہوتا ہے وجہ استحالہ یہ ہے کہ وجود شی اور عدم شی کے درمیان واسطہ غیر معقول ہے۔ صحیح یہ ہے کہ وہ قصد خارج میں موجود ہے جس میں بندہ کے اندر پیدا کردہ قدرت اثر انداز ہوتی ہے یا جسکو بندہ اپنی قدرت واختیار سے کسب کرتا ہے رہے وہ نصوص جن میں خلق کی اسناد بندہ کی طرف ممتنع ہے تو ان نصوص کے حکم عام سے قصد کو دو اہم ضرورات شرعیہ کی وجہ سے خاص کرلیا گیا ہے چنانچہ آیت واللہ خلقکم وما تعملون وغیرھا آیات مبارکہ جن میں علی الاطلاق وبالعموم خلق کی اسناد جناب باری تعالی کی طرف ہے جنکا مفاد یہ ہیکہ عباد کے سارے افعال کا خالق اللہ عزشانہ تعالی ہے مگر ان افعال سے صرف فعل قصد بر بنائے ضرورت مستثنی ہے۔ بصورت تخصیص قصد آیات کے معنی یہ ہونگے کہ سوائے قصد کے جملہ افعال کا خالق اللہ تعالی ہے اور رہا قصد تو اس کا موجد بندہ ہے۔

تخصیص قصد کی وجہ اول :۔ خلق سے قصد کو خاص کرنے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر خلق سے قصد کو خاص نہ کیا جائے گا تو فعل باری تعالی کا عبث ولغو ہونا لازم آئے گا واللازم باطل فالملزوم مثلہ بیشک اللہ عزشانہ کا فعل عبث ولغو سے پاک ومنزہ ہے ارشاد ہے وما خلقنا السموات والارض وما بینھما لعبین جب اللہ تعالی کے جعل کا عبث سے منزہ ہونا لازم وثابت ہے تو ماننا پڑے گا کہ خلق سے قصد مخصوص ہے ورنہ عبث ضرور لازم آئے گا۔

وجہ ملازمت یہ ہے کہ اللہ تعالی بندہ کے قصد وارادہ اور ایجاد فعل سے پہلے بندہ میں فعل کی قدرت کا خلق فرماتا ہے جس کا مفاد و مقتضی یہ ہے کہ بندہ اس قدرت مخلوقہ کے ذریعہ شئی میں تاثیر دے کیونکہ فعل الہی گرچہ معلل بالاغراض ہونے کی وجہ سے پاک ہے تاہم اس کا کوئی فعل حکمت ومصلحت اور غایات مودعہ سے خالی وعاری نہیں ہے ورنہ لغو ہوجائے گا۔ پس اللہ نے بندہ میں جس قدرت کا خلق فرمایا ہے اس قدرت کا کوئی فائدہ ہے یا نہیں اگر اس قدرت مخلوقہ کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ بے فائدہ ہے تو خلق قدرت عبث ولغو ٹھہرا وھو منزہ عن ذالک، اور بندہ بھی مجبور ہوا اور یہ دونوں ظاہر البطلان ہیں۔ اور اگر وہ قدرت بے فائدہ نہیں بلکہ فائدہ مند پیدا کی گئی ہے تو قدرت مفیدہ کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ کو فعل

وترک اور قصد وارادہ پر مکمل قدرت واختیار حاصل رہے اگر اتنا اختیار نہ ہو تو کم از کم قصد مصمم کی طرف قدرت کو پھیرنے کا ضرور اختیار حاصل ہوگا تاکہ خلق قدرت کا ادنی فائدہ متحقق ہو سکے، اس لئے کہ خلق قدرت کا اعلیٰ درجہ تو یہ ہے کہ بندہ اس قدرت سے شی میں مؤثر و دخیل ہو اور ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ شئی میں نہیں تو کم از کم قصد شئی میں اثر انداز ہو۔ لہذا ہم نے اعلیٰ کو ترک کیا تاکہ تفویض لازم نہ آئے اور ادنیٰ کو ترک نہیں کیا تاکہ جبر نہ لازم آئے۔ ماتن کا قول لانہ ادنی ما یتحقق بہ فائدۃ خلق القدرۃ'' اسی مفہوم مذکور کی طرف مشیر ہے۔

قوله -ويتجه به حسن التكليف

وجہ دوم:۔ خلق سے قصد کو خاص کرنے کی دوسری وجہ بیان کی ہے کہ اگر نصوص خلق سے قصد کو خاص نہیں کیا گیا تو تکلیف عباد ممتنع ہو جائے گی اور اللہ عز شانہ کی طرف ظلم وجور کی نسبت جائز ٹھہر ے گی واللازم باطل فالملزوم مثلہ وجہ ملازمت یہ ہے کہ قصد مصمم کو اگر مخلوق عبد نہ فرض کیا جائے تو بندہ اس صورت میں قدرت، قصد، ارادہ وغیرہ صدور افعال کے جملہ لوازم وعوارض سے خالی اور عاری ہوگا بلکہ غیر قادر اور عاجز رہے گا اور عاجز غیر قادر کو اعمال وافعال کا مکلّف کرنا عقلاً ممتنع ہے پھر اعمال حسنہ اور افعال سیئہ کے ترک وارتکاب پر عقاب وعذاب کا استحقاق ٹھہرانا صریح ظلم ہے کہ بندہ پہلے ہی سے عاجز تھا۔ لیکن اگر قصد کو مخلوق عبد فرض کر لیا جائے تو اس کا ادنی فائدہ یہ ہوگا کہ بندے کو افعال واعمال کا مکلّف بنانا جائز وصحیح ہوگا اور باری تعالیٰ کی طرف ظلم وجور کا استناد کرنا بھی نہ لازم آئے گا کہ من وجہ بندہ میں قدرت پائی گئی عجز محض نہ رہا دھو کاف للتکلیف فیستحق العقاب بترکھا۔

قوله-وهذا كانه واسطة بين الجبر والتفويض

اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ قصد مصمم کو مخلوق عبد ماننے سے واضح ہوتا ہے کہ مذہب حنفیہ، مذہب تفویض اور مذہب جبر کے درمیان واسطہ ہے۔ تفویض اس لئے نہیں ہے کہ جملہ افعال کو من کل الوجوہ بندوں کی طرف نہیں سونپے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے جمیع افعال کا خالق ہے۔ اور جبر اس لئے نہیں کہ قدرت عبد کی تاثیر قصد مصمم میں بندہ کے لئے ثابت مانتے ہیں جبریہ اور اشاعرہ کی طرح بندہ کو مجبور نہیں گردانے۔

قوله ۔فیہ مافیہ ۔دونوں جوابات مصنف کے نزدیک چونکہ غیر پسندیدہ ہیں اس لئے اپنے قول ''قیل'' سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کرنے کے باوجود پھر اپنے قول ''فیہ مافیہ'' سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ قصد مصمم کا موجود ہونا اور نصوص خلق کی عمومیت سے مخصوص ہوکر بندہ کا مخلوق ہونا صحیح نہیں اس لئے کہ بندہ ممکن ہے اور عبد ممکن کی شان سے غیر کے وجود کا افاضہ نہیں ہے تو عبد ممکن قصد کے وجود کا خلق کیسے کرسکتا ہے!؟

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ فیہ مافیہ سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ اتجاہ حسن تکلیف اور تحقق فائدہ خلق قدرت، دونوں اسبات کے متقاضی ہیں کہ بندہ کو صنع حاصل ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ صنع وہ قصد ہی ہو کیونکہ تمام افعال اختیاریہ سے قصد کو مخصوص کرنا بغیر مخصص کے خاص کرنا ہے۔

جواب:۔فیہ مافیہ سے مفہوم اعتراض کا جواب یہ دیا گیا کہ جملہ افعال اختیاریہ میں سے قصد کو خاص کرنا بغیر مخصص کے نہیں ہے کیونکہ حنفیہ کا مقصود یہ ہے کہ فائدہ خلق قدرت اور اتجاہ حسن تکلیف دونوں اسبات کے متقاضی ہیں کہ بندہ کو افعال اختیاریہ میں یا افعال اختیاریہ کے وسیلہ میں یا افعال اختیاریہ اور وسیلہ دونوں میں ایک گونہ تاثیر ہونی چاہئے اور افعال اختیاریہ کے وسیلہ میں تاثیر ماننا جملہ افعال اختیاریہ میں تاثیر ماننے کے بہ نسبت ادنی ہے اس لئے ہم افعال اختیاریہ کو چھوڑ کر ادنی (قصد کو) خاص کیا اس لئے کہ جمیع افعال اختیاریہ کی تخصیص جائز نہیں ہے ورنہ عام کا بالکلیہ خاص کرنا لازم آئے گا اور بالکلیہ عام کی تخصیص جائز نہیں۔ چنانچہ اللہ عزشانہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **وماتشاؤن الاان یشاء اللہ رب العلمین** اور واللہ خلقکم وماتعملون وغیرھا آیات واحادیث جس طرح خلق اعمال وافعال کے انتساب کرنے کو باری تعالیٰ کی طرف دلالت کرتی ہیں اس طرح قصد کے خصوص کی طرف بھی اشارہ ہے اسی لئے تو مشیت وعمل اور فعل کی نسبت باری تعالیٰ نے بندہ کی طرف فرمائی ہے۔

قوله وعندی مختار بحسب الادرا لات الجزئیة الخ

درج بالا عبارت سے مصنف نے زیر بحث مسئلہ میں اپنا موقف ونظریہ پیش کیا ہے چنانچہ

اسباب میں مصنف کا نظریہ یہ ہے کہ بندہ امور جزئیہ جسمانیہ کے اعتبار سے مختار ہے اور علوم کلیہ عقلیہ کے اعتبار سے مجبور ہے۔

مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ افعال اختیاریہ کے صدور کے لئے دو امر ضروری ہیں ایک ادراک کلی (علوم کلیہ) جس سے ارادہ کلیہ کا انبعاث وظہور ہوتا ہے دوسرا ادراک جزئی (علوم جزئیہ) جس سے ارادۂ جزئیہ کا ظہور وانبعاث ہوتا ہے پس بندہ امر اول یعنی ادراکات جزئیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے مختار ہے اور امر ثانی یعنی ادراکات کلیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے مجبور ہے۔

اسکی مزید توضیح مصنف کے رسالہ ''الفطرة الالھیۃ'' میں ہے یہ رسالہ اصول غامضہ پر مشتمل ہے جن میں ایک مسئلہ اختیار بھی ہے۔ حاشیہ میں ہے۔

''رسالۃ من المصنف ذکر فیھا اصولاً غامضۃ منھا مسئلۃ الاختیار''

فطرت الہیہ میں مسئلہ اختیار کے تعلق سے جو کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے

''بندہ بحکم وہم مختار ہے اور بحکم عقل مجبور ہے بایں طور کہ شریعت، امور جزئیہ جیسے ہماری نماز، ہمارا روزہ، ہمارا حج وغیرہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور بندہ سے امور جزئیہ کے صدور کے لئے بندہ میں مبادی جزئیہ قریبہ جیسے خیال جزئی، شوق جزئی اور ارادہ خاصہ جزئیہ ضروری ہیں کیونکہ ان مبادی جزئیہ کی وجہ سے افعال ارادیہ کہلاتے ہیں کہ ارادہ سے صادر ہوتے ہیں اور اس طرح افعال قریبہ وافعال طبعیہ سے ممتاز ہوتے ہیں.......... مبادی جزئیہ کی طرح ان افعال کے صدور کے لئے مبادی کلیہ بعیدہ جیسے ارادۂ کلیہ بھی ضروری ہے جسکا تحقق بلا ارادۂ عبد واجب ہے اور چونکہ مبادی اولیٰ جزئیہ بذریعہ وہم مدرک ہوتے ہیں اس لئے کہ وہ معانی جزئیہ ہیں اور مبادی اخری کلیہ بذریعہ عقل مدرک ہوتے ہیں اس لئے کہ وہ کلیہ ہوتے ہیں پس بندہ نظر کرتے ہوئے علوم جزئیہ کی طرف مختار ہے اور نظر کرتے ہوئے ادراکات کلیہ کی طرف غیر مختار ہے اور جب شرائع امور جزئیہ ہیں تو ان میں حکم وہم کا اعتبار صحیح ہے اور مبادی جزئیہ قریبہ کی طرف نظر کرتے ہوئے بندہ کو امور جزئیہ کا مکلف بنانا درست ہے۔

اور توسط بین الامرین کا معنی یہی ہے کہ بندہ من وجہ یعنی حکم وہم کی جہت سے مختار ہے اور من وجہ یعنی حکم عقل کی جہت سے مجبور ہے۔

مصنف کے موقف پر اعلیٰ حضرت کا رد:۔ اسباب میں مصنف کے نظریہ اور قائلین قصد موجود کے بارے میں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں علیہ الرحمہ سے سوال ہوا تھا۔

''کہ مسلم الثبوت میں یہ دو مذہب بیان کئے ہیں یہ باطل و مردود ہیں یا نہیں! ان سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف آزاد خیال شخص ہیں پہلے کی بنا پر ارادہ میں عبد مختار محض ہوا دوسرے کی بنا پر افعال قلوب جزئیہ کا خالق ہوا عبارت یہ ہے وقیل بل موجود فیجب تخصیص القصد المصمم من عموم الخلق بالفعل ......ایک سطر بعد ہے وعندی مختار بحسب الادراکات الخ۔

جواب میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے فرمایا۔

پہلا مذہب باطل ہے اس کا رد فقیر کے رسالہ القمع المبین میں ہے مذہب دوم محض مہمل و بے معنی ہے جس کا اصلاً کوئی محصل نہیں.......مصنف سنی حنفی ہیں آزاد خیال نہیں مگر اس بحر خونخوار میں غوطہ زنی سے ممانعت فرمائی گئی تھی اس پر جرأت باعث لغزش و ذلت ہوئی اور ہونی ہی تھی'' (فتوی رضویہ ج ۱۱ ص ۲۴۶ رضا اکیڈمی)

اہلسنت کا نظریہ:۔ امام احمد رضا خاں بریلوی علیہ الرحمہ نے اس مسئلہ میں اہلسنت کا نظریہ پیش کرتے ہوئے فرمایا۔

''انسان میں یہ قصد و ارادہ و اختیار ہونا ایسا واضح و روشن و بدیہی امر ہے جس سے انکار نہیں کر سکتا مگر مجنوں.........ہر شخص واقف ہے کہ جب وہ اوپر کے جانب جست کرتا اور اس کی طاقت ختم ہونے پر زمین پر گرتا ہے ان دونوں حرکتوں میں تفرقہ ہے اوپر کودنا اپنے اختیار و ارادہ سے تھا اگر نہ چاہتا نہ کودتا اور یہ حرکت تمام ہوکر اب زمین پر آنا اپنے ارادہ و اختیار سے نہیں ولہذا اگر رکنا چاہے تو نہیں رک سکتا بس یہی ارادہ یہی اختیار جو ہر شخص اپنے نفس میں دیکھ رہا ہے عقل کے ساتھ اس کا پایا جانا یہی مدار امر و نہی و جزا و سزا و ثواب و عقاب و پرسش و حساب ہے۔ اگرچہ بلاشبہ بلاریب قطعاً یقیناً یہ ارادہ و اختیار بھی اللہ عزوجل ہی کا پیدا کیا ہوا ہے۔ جیسے انسان خود بھی اسی کا بنایا ہوا ہے آدمی جس طرح نہ آپ سے آپ بن سکتا تھا نہ اپنے لئے آنکھ، کان، ہاتھ، پاؤں، زبان وغیرھا بنا سکتا تھا یونہی اپنے لئے طاقت قوت ارادہ اختیار بھی نہیں بنا سکتا سب کچھ اس نے دیا اور اسی نے بنایا مگر اس سے یہ سمجھ لینا کہ جب

ہمارا ارادہ واختیار بھی خدا ہی کا مخلوق ہے تو ہم پتھر ہو گئے قابل سزا وجزا وباز پرس نہ رہے، کیسی سخت جہالت ہے۔ صاحبو! تم میں خدا نے کیا پیدا کیا؟ ارادہ واختیار! تو ان کے پیدا ہونے سے تم صاحب ارادہ، صاحب اختیار ہوئے یا مضطر، مجبور، ناچار، صاحبو! تمہاری اور پتھر کی حرکت میں فرق کیا تھا؟ یہ کہ وہ ارادہ واختیار نہیں رکھتا اور تم میں اللہ تعالیٰ نے یہ صفت پیدا کی عجب عجب کہ وہی صفت جس کے پیدا ہونے میں تمہاری حرکات کو پتھر کی حرکت سے ممتاز کر دیا اسی کی پیدائش کو اپنے پتھر ہو جانے کا سبب سمجھو یہ کیسی الٹی مت ہے اللہ تعالیٰ نے ہماری آنکھیں پیدا کیں ان میں نور خلق کیا اس سے ہم انکھیارے ہوئے، نہ معاذ اللہ اندھے یونہی اس نے ہم میں ارادہ واختیار پیدا کیا اس سے ہم اس کی عطاء کی لائق مختار ہوئے نہ کہ الٹے مجبور ہاں یہ ضرور ہے جب وقتاً فوقتاً ہر فرد اختیار بھی اسی کی خلق اسی کی عطا سے ہے ہماری اپنی ذات سے نہیں تو "مختار کردہ" ہوئے خود مختار نہ ہوئے پھر اس میں کیا حرج ہے بندے کی شان ہی نہیں کہ خود مختار ہو سکے نہ جزا وسزا کے لئے خود مختار ہونا ضرور، ایک نوع اختیار چاہئے کسی طرح ہو بداہۃً حاصل ہے۔

پھر اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اہلسنت وجماعت کے نظریہ کی تائید میں "ابونعیم حلیۃ الاولیاء" میں روایت کردہ حدیث جو علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے پیش کیا ہے وہ یہ کہ ایک شخص نے عرض کی یا امیر المؤمنین فلاں شخص کہتا ہے کہ آدمی اپنے قدرت سے کام کرتا ہے اور وہ حضور میں حاضر ہے مولیٰ علی نے فرمایا میرے سامنے لاؤ لوگوں نے اسے کھڑا کیا جب امیر المؤمنین نے اسے دیکھا تیغ مبارک چار انگل کے قدر نیام سے نکالی اور فرمایا کام کی قدرت کا تو خدا کے ساتھ مالک ہے؟ یا خدا سے جدا مالک ہے؟ اور سنتا ہے خبردار ان دونوں میں سے کوئی بات نہ کہنا کہ کافر ہو جائے گا اور میں تیری گردن ماردوں گا اس نے کہا یا امیر المؤمنین پھر میں کیا کہوں؟ فرمایا یوں کہہ کہ اس خدا کے دیے سے اختیار رکھتا ہوں کہ اگر وہ چاہے تو مجھے اختیار دے بے اس کی مشیت کے مجھے کچھ اختیار نہیں"

بس یہی عقیدۂ اہل سنت ہے کہ انسان پتھر کی طرح مجبور محض ہے نہ خود مختار بلکہ ان دونوں کے بیچ میں ایک حالت ہے جس کی کنہہ راز خدا اور ایک نہایت عمیق دریا ہے۔

(ثلج الصدر لایمان القدر ص ۲۵ تا ۳۲)

قولہ۔وانہا لاجدی من تفاریق العصا۔یہ جملہ عرب کے ضروب وامثال سے ہے ہروہ شئی جس کی اہمیت وافادیت بہت ہوتی تھی اس کو اہل عرب تفاریق عصا کے مثل سے تعبیر کرتے ہیں،اس جملہ سے مصنف اپنے رسالہ فطرت الہیہ کی بزبان خود تعریف کررہے ہیں کہ یہ رسالہ قطعات عصا سے کہیں زیادہ نفع ہے چونکہ اہل عرب کے نزدیک قطعات عصا میں بیشمار فائدے ہیں اسی لئے کہا جاتا ہے ہذا انفع من تفاریق العصا۔پس مصنف کے رسالہ مذکورہ میں بھی بیشمار علمی فوائد اور فنی دقائق وحقائق ہیں۔

متن المسلم:۔''ورابعاًلو کان کذالک لم یکن الباری تعالیٰ مختاراً فی الحکم لان الحکم علیٰ خلاف المعقول قبیح،والجواب أن موافقة حکمه للحکمة لایوجب الاضطرار''

ترجمہ:۔اور(اشاعرہ نے حسن وقبح کے عقلی نہ ہونے)پر چوتھی دلیل دیتے ہوئے کہا کہ اگر حسن وقبح عقلی ہوتو باری تعالیٰ حکم میں مختار نہیں رہجائیگا اس لیے کہ خلاف معقول حکم قبیح ہے اور جواب یہ ہیکہ اس کے حکم کا حکمت کے موافق ہونا اضطرار کو لازم نہیں کرتا ہے۔

تشریح:۔قولہ رابعاًلوکان کذالک لم یکن الباری الخ

درج بالا عبارت سے ماتن نے حسن وقبح کے عقلی نہ ہونے پر اشاعرہ کی چوتھی دلیل ذکر کی ہے۔دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر حسن وقبح ذات فعل،یا صفت حقیقیہ یا صفت اعتباریہ کی وجہ سے عقلی ہو جیسا کہ معتزلہ وحنفیہ کہتے ہیں تو زبردست استحالہ یہ لازم آئیگا کہ اللہ عز شانہ تعالیٰ اپنے حکم تحریم وایجاب وغیرھما میں قادر ومختار نہیں رہجائیگا بلکہ مضطر ومجبور ٹھہریگا اور لازم باطل ہے اس لئے ملزوم بھی باطل ہوا لہٰذا حسن وقبح کا عقلی ہونا باطل ہوا۔وجہ ملازمت یہ ہیکہ حسن وقبح کے عقلی ہونے کی تقدیر پر تقاضائے حسن وقبح کے خلاف حکم دینا خلاف معقول ہے اور تقاضائے عقل کے خلاف حکم قبیح ہے اور قبیح کا صدور اللہ تعالیٰ سے محال پس جس فعل میں عقلاً قبح ہو اسکی تحریم کا حکم اور جس فعل میں عقلاً حسن ہو اس کے ایجاب کا حکم دینا اللہ پر لازم وواجب ہوا کیونکہ حسن وقبح کے مقتضیٰ کے خلاف حکم قبیح ومحال ہے اور پھر جب قبیح میں تحریم کا حکم اور حسن میں ایجاب کا حکم دینا اللہ تعالیٰ پر لازم ہوگیا تو وہ حکم میں مختار نہیں رہ گیا

اس لئے کہ فاعل میں فعل کا لزوم و وجوب اضطرار کو لازم کرتا ہے اور اضطرار شان باری تعالیٰ میں اجماعاً باطل ہے۔

قوله۔ والجواب أن موافقة حكمه للحكمة الخ

اس عبارت سے اشاعرہ کی دلیل مذکور کا جواب دیا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تقاضائے حسن وقبح کے پیش نظر حکم باری تعالیٰ کا حکمت کے موافق ہو جانا اضطرار کو لازم نہیں کرتا ہے کیونکہ وجوب حکم بر بنائے حکمت اللہ تعالیٰ کے اختیار سے ثابت ہوا ہے اور جو وجوب بالاختیار ثابت ہو اس سے اضطرار لازم نہیں آتا، جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔

اس کی مزید توضیح ماتن نے اپنے حاشیہ میں بیان کی ہے۔

''حاصله منع الاستلزام فان الثابت للبارى تعالىٰ من الاختيار مايقابل الاضطرار''

معنی یہ ہے کہ حسن وقبح عقلی ہونے کی تقدیر پر باری تعالیٰ کے لئے عدم اختیار کا استلزام ممنوع ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے لئے اضطرار کے بالمقابل اختیار ثابت ہے گرچہ طرف اول اس کی خود مشیت کی وجہ سے واجب ہے لیکن جب اس کے لئے طرف آخر میں قدرت وتمکن ثابت ہے تو اضطرار (سلب قدرت) ثابت نہیں ہوگا بلکہ اختیار ہی ثابت رہے گا اس لئے کہ اختیار، ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل'' کے معنی میں ہے اس تعریف کے بموجب باری تعالیٰ نے مثلاً جب فعل کو چاہا تو وہ فعل اسکی مشیت اور چاہنے کی وجہ سے واجب ہو گیا لیکن اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ اس فعل کے ترک کو چاہے تو ترک واجب ہوگا فعل نہیں، غرض مشیت فعل، وجود ترک کو مانع ہوئی گرچہ اس کی شان سے ترک بھی ہے اس معنی کر کہ اگر وہ چاہے تو ترک بھی موجود ہو سکتا ہے پس ترک نظر کرتے ہوئے نفس قدرت کی طرف ممکن ہے اگرچہ مشیت فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے ممتنع ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اضطرار اسوقت لازم آتا اگر فعل وترک میں سے کوئی اس کے ارادہ واختیار کے بغیر صادر ہوتا جب کہ اس کی مشیت کے سبب سے جو وجوب فعل ثابت ہے وہ اختیار سے ہے اس لئے اضطرار لازم نہیں۔

درج بالا جواب پر مصنف نے حاشیہ میں بایں الفاظ اعتراض کیا ہے۔

"ولک أن تقول لیس النزاع فی الاختیار بمعنی عدم سلب القدرة عن الطرف الآخر فانه مما یقول به الحکماء ایضا فی صحة الفعل والترک واذا کان الترک مستلزماً لمحذور وامر قبیح لم یکن صحیحاً البتة"

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اختیار کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے پہلا معنی اختیار کا وہ ہے جو تم نے ذکر کیا کہ اختیار ان شاء فعل وان لم یشألم یفعل کے معنی میں ہے اور فلاسفہ کے نزدیک اختیار کا یہی معنی معتبر ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ طرف آخر سے قدرت کا سلب نہیں ہوتا گرچہ طرف اول کے ساتھ مشیت کے متعلق ہونے کی طرف نظر کرتے ہوئے طرف آخر ممتنع ہے۔ دوسرا معنی اختیار کا صحۃ الفعل والترک ہے، جس کے متکلمین قائل ہیں اور فلاسفہ اس سے انکار کرتے ہیں، یاد رہے کہ زیر بحث مسئلہ میں اختیار باری تعالیٰ سے، اختیار کا یہی معنی دوم مراد ہے جو متکلمین کے نزدیک معتبر ہے اس لئے کہ گفتگو مذاق متکلمین پر مبنی ہے پس حسن وقبح عقلی ہونے کی تقدیر پر معنی متکلمین کے مطابق جب کسی فعل کا ترک محذور اور امر قبیح کو مستلزم ہو اور وہ خلاف معقول حکم دینا ہے تو اللہ تعالیٰ کے لئے اس فعل کا ترک عقلاً محذور اور قبیح ہونے کے سبب صحیح نہیں ہوگا اور جب ترک صحیح نہ ہوگا تو ظاہر ہے کہ فعل واجب ہوگا اور وجوب موجب اضطرار ہے جو اختیار کے اس معنی کے مقابل ہے۔ حاصل یہ ہے کہ حسن وقبح عقلی ہونے کی صورت میں طرز متکلمین پر اللہ تعالیٰ کا مجبور ہونا لازم آئے گا واللازم باطل فالملزوم مثلہ۔

صاحب تحریر کا جواب:۔ اشاعرہ کی دلیل رابع مذکور کا جواب صاحب تحریر امام ابن ہمام نے یہ دیا ہے کہ افعال کا حسن وقبح عقلی ہونے کی تقدیر پر حکم ایجاب وتحریم میں اگر چہ اضطرار لازم آتا ہے مگر یہ اضطرار ذات باری تعالیٰ کے لئے محال نہیں ہے اس لئے کہ اختیار کلی اور قدرت کاملہ مطلقہ اللہ تعالیٰ کے لئے افعال میں ثابت ہے۔ رہے اس کے صفات ذاتیہ تو ان پر اس کو اختیار نہیں کہ وہ صفات بالاضطرار ثابت ہیں اور حکم، صفات باری تعالیٰ میں سے ہے اس لئے کہ حکم خطاب الٰہی کا نام ہے اور خطاب کلام اللہ ہے اور کلام ہمارے نزدیک صفت قدیمہ ہے جو بالاختیار صادر نہیں ہے اس لئے حسن وقبح عقلی ہونے کی صورت میں حکم ایجاب وتحریم میں اگر واجب تعالیٰ کا مضطر ہونا لازم آتا ہے تو مضائقہ نہیں۔

جواب:۔ بعض اعاظم نے صاحب تحریر کی خامہ فرسائی پر عرض کیا ہے کہ خطاب اگر چہ قدیم ہے لیکن

تعلق حادث ہے پس جب اس خطاب یا حکم کا تعلق حادث سے ہوگا تو وہ تعلق اللہ تعالیٰ کا فعل حادث قرار پائے گا اور اللہ تعالیٰ اپنے فعل حادث میں مختار ہے چنانچہ صاحب تحریر کو بھی تسلیم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے افعال میں مختار ہے۔لہذا اشاعرہ کا شبہ صاحب تحریر کی تحریر پر حل نہیں ہوتا۔

متن المسلم :۔''وخامساً لو کان کذالک لجاز العقاب قبل البعثة وھو منتف لقوله تعالیٰ وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا فان معناه لیس من شاننا ولا یجوز منا ذالک اقول الجواز نظراً الی الفعل لاینافی عدم الجواز نظراً الی الحکمة وکیف یجوز وحینئذٍ قد کان لھم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلک ولھذا قال اللہ تعالیٰ ''لئلا یکون للناس علی اللہ حجة بعد الرسل وایضا الملازمة ممنوعة فانه فرع الحکم ونحن لانقول به وانما ینتھض علی المعتزلة فخصصوا بعذاب الدنیا بدلالة السیاق واولوا ایضا بالعقل فانه رسول باطن وغیرذالک من التاویلات"۔

ترجمہ :۔(حسن وقبح شرعی ہونے پر) پانچویں دلیل دیتے ہوئے اشاعرہ نے کہا کہ اگر حسن وقبح عقلی ہوتو قبل بعثت بھی عقاب جائز ہوگا حالانکہ بعثت سے قبل عقاب منتفی ہے کیونکہ اللہ عزشانہ کا ارشاد ہے وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا۔جس کا معنی یہ ہے کہ ہماری شان سے نہیں ہے اور نہ ہم سے (قبل بعثت) عقاب جائز ہے میں کہوں گا کہ ذات فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے عقاب کا جائز ہونا،حکمت کی طرف نظر کرتے ہوئے عقاب کے عدم جواز کے منافی نہیں ہے اور یہ کیونکر جائز ہوسکتا ہے جبکہ اس وقت بندہ کو نقصان عقل اور راہ ہدایت کے مخفی رہ جانے کا عذر ہوگا چنانچہ اس لئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا''لئلا یکون للناس علی اللہ حجة بعد الرسل یعنی تاکہ اللہ پر لوگوں کو رسولوں کے بعد کوئی حجت نہ باقی رہے۔نیز ملازمت ممنوع ہے کیونکہ وہ (جواز عقاب) حکم کی فرع ہے اور حالانکہ ہم حکم کے قائل نہیں ہیں البتہ یہ اعتراض معتزلہ پر وارد ہوگا تاہم ان لوگوں نے سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے عذاب کو عذاب دنیا کے ساتھ خاص کردیا ہے نیز ان لوگوں نے عقل سے بھی تاویل کی ہے اس لئے کہ وہ رسول باطن ہے اور اس کے علاوہ بھی تاویلیں ہیں۔

تشریح :۔ قولہ وخامساً لوکان کذالک لجاز العقاب الخ

مندرجہ بالاعبارت سے ماتن نے حسن وقبح شرعی ہونے پر اشاعرہ کی پانچویں دلیل ذکر کی ہے۔

دلیل کا خلاصہ:۔ یہ ہے کہ اگر افعال کا حسن وقبح شرعی نہ ہو بلکہ ذاتی وعقلی ہو تو حسن ذاتی کے تارک پر اور قبیح ذاتی کے مرتکب پر عذاب کرنا جائز رہے گا کیونکہ حسن، استحقاق ثواب کا اور قبح، استحقاق عقاب کا نام ہے پس جب فعل حسن لذاتہ یا قبیح لذاتہ ہو تو حسن ذاتی کے ترک سے اور قبیح ذاتی کے ارتکاب سے استحقاق عقاب کا تحقق ہوگا خواہ بعثت رسول ہو خواہ نہ ہو اس صورت میں لازم آئے گا کہ رسول کی بعثت کے بغیر مسی پر عقاب کرنا جائز ہے حالانکہ اللہ عز شانہ کا ارشاد ''وما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً'' قبل بعثت جواز عقاب کے واہمہ کو منع کر رہا ہے۔

قولہ۔ فان معناہ لیس من شاننا ولایجوز منا ذالک۔

دلیل مذکور پر ایک شبہ وارد ہوتا ہے درج بالا عبارت میں اسی شبہ کا جواب ہے، شبہ اور جواب شبہ کی تقریر ذیل میں ملاحظہ ہو۔

شبہ :۔ کی تقریر یہ ہے کہ تقریب تام نہیں اس لئے کہ آیت کریمہ متلوہ کی دلالت قبل بعثت عذاب کے عدم وقوع پر ہو رہی ہے، عدم جواز پر نہیں، اور باری تعالیٰ سے فعلیت عذاب کا سلب، جواز کے سلب پر دلالت نہیں کرتا، بلفظ دیگر وقوع کی نفی سے جواز کی نفی نہیں ہوتی اس لئے ایسا ممکن ہے کہ قبل بعثت عذاب کا وقوع تو نہ ہو لیکن جواز رہے۔

جواب شبہ:۔ یہ ہے کہ آیت کریمہ کا معنی ''لیس من شاننا ولا یجوز منا ذالک'' ہے یعنی قبل بعثت اللہ کی طرف سے عقاب جائز ہی نہیں ہے چنانچہ اس جیسے ترکیبی جملے سے ایسے ہی معنی متبادر ہوتے ہیں جیسا کہ کہ اللہ عز شانہ کا ارشاد ہے وما کنا ظالمین وما کنا لاعنین اگر آیت میں جواز کو چھوڑ کر وقوع مراد ہوتا تو انداز تعبیر ایسا ہوتا جو وقوع وحدوث پر دلالت کرتا بایں طور کہ اس طرح کہا جاتا وما نعذب'' وغیرہ اس کی تائید صاحب کشاف کی تفسیر سے بھی ہوتی ہے کہ آیت میں جواز عقاب کی نفی ہے وقوع کی نہیں چنانچہ انہوں نے آیت متلوہ کی تفسیر بایں الفاظ کی ہے۔

''وما صح مناصحة یدعوا لیھا الحکمة أن نعذب قوماً الابعد أن نبعث الیھم رسولاً''

قوله۔ اقول الجواز نظراً الی الفعل لاینافی عدم الجواز نظراً الخ

درج بالاعبارت سے اشاعرہ کی دلیل خامس کا جواب دیا ہے۔

جواب کا خلاصہ:۔ یہ ہے کہ ذات فعل کے نفس قبح کی طرف اور عقل کی طرف نظر کرتے ہوئے قبل بعثت ،تعذیب جائز ہے گوکہ حکمت کی طرف نظر کرتے ہوئے قبل بعثت تعذیب جائزنہیں ہے،غرض جوازتعذیب اورعدم جوازتعذیب دوجہتوں کے اعتبار سے ہے اس لئے جوازتعذیب عدم جوازتعذیب کے منافی نہیں جوازنظر کرتے ہوئے عقل کی طرف ہے اورعدم جوازنظر کرتے ہوئے حکمت کی طرف ہے حکمت کی طرف نظر کرتے ہوئے ،عقاب جائز کیونکر ہوسکتا ہے حالانکہ اس وقت جب تک بعثت نہ ہوئی ہے مکلفین کواستعذار کاحق حاصل رہے گا کہ اے اللہ! ہماری عقلیں ناقص تھیں ،افعال کے حسن وقبح پردلالت کرنے والی دلیلیں ہم سے مخفی تھیں اورنقصان عقل کے باعث ان دلائل کے حقائق معلوم نہ ہوسکے اس لئے ہم معذورہیں چنانچہ مکلفین کے اسی عذر کے اعتبار سے اللہ عزشانہ کاارشاد ہے لئلا یکون للناس علی اللہ حجۃ یعنی ہم نے انبیاء ومرسلین جنت کی بشارت دینے والے اورجہنم سے ڈرانے والے بھیجے تاکہ لوگوں کوکوئی عذرنہ رہے اور یہ نہ کہہ سکیں کہ ہم معذور تھے اسی مفہوم کی طرف دوسری آیت میں بھی نص فرمایا گیا ہے ارشاد ہے" ولوانااھلکنا ھم بعذاب من قبلہ لقالوا ربنا لولا ارسلت الینارسولا فنتبع آیاتک من قبل أن نذل ونخزی یعنی اوراگرہم انہیں کسی عذاب سے ہلاک کردیتے رسول کے آنے سے پیشترتوضرور کہتے اے ہمارے رب تونے ہماری طرف کوئی رسول کیوں نہ بھیجا کہ ہم تیری آیتوں پرچلتے قبل اس کے کہ ذلیل ورسواہوتے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ حسن وقبح ذاتی وعقلی ہونے پرجوازعقاب سے اشاعرہ کی مراد اگرجوازوقوعی ہےتوہم اس ملازمت کوتسلیم نہیں کرتے کیونکہ حسن وقبح کے لئے استلزام حکم کاہم قول نہیں کرتے ہم توصرف حسن وقبح کے عقلی ہونے کے قائل ہیں اورعقلی ہوناذات فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے جوازکوچاہتاہے وقوع کونہیں پس اس حکمت کی طرف نظر کرتے ہوئے اگرتعذیب کاعدم وقوع ہوتویہ جواز کے منافی نہیں.......اوراگرجوازعقاب سے اشاعرہ کی مطلق جوازمراد ہےنظر کرتے ہوئےنفس فعل کی طرف یاواقع وحکمت کی طرف۔تومسلم ہےلیکن پھربھی تالی کابطلان ممنوع ہے کیونکہ

آیت کریمہ دلالت کر رہی ہے کہ باری تعالیٰ عز شانہ حکیم کی شان سے قبل بعثت ایقاع عذاب منفی ہے لہذا آیت جواز مطلق کے بطلان پر دلیل نہیں ہوگی۔

قولہ ۔وایضا الملازمة ممنوعة فانه فرع الحكم الخ

اس عبارت سے اشاعرہ کی دلیل پنجم کا دوسرا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ملازمت ممنوع ہے یعنی حسن وقبح عقلی ہونے کی تقدیر پر قبل بعثت عقاب کے جواز کا قول ممنوع ہے کیونکہ ملازمت مذکورہ کا صدق وجود حکم پر موقوف ہے اس وجہ سے کہ عقاب کا جواز، حکم ایجاب وتحریم کی فرع ہے ظاہر ہے کہ جبتک کوئی حکم ایجابی وتحریمی پہلے مقدر نہیں مانا جائے گا اس وقت تک جواز عقاب کا تصور نہیں ہوسکتا اس لئے کہ حکم ایجابی کے ترک اور حکم تحریمی کے ارتکاب کے سبب سے ہی تعذیب ہوتا ہے اور واجب وحرام یہ دو حکم ہیں جسکے ارتکاب کے بعد ہی عقاب کا جواز بنتا ہے لہذا ماننا پڑے گا کہ جواز عقاب ایسا حکم ہے جو حکم واجب وتحریم کی فرع ہے اور حکم واجب وتحریم، حکم جواز کی اصل ہے اور جب ہم حسن وقبح کو عقلی کہنے کے باوجود قبل بعثت مستلزم حکم نہیں مانتے ہیں بلکہ ہم تو احکام بعد بعثت مانتے ہیں تو ہم معاشر حنفیہ کے خلاف تمہاری دلیل جاری نہ ہوگی نہ ہم جواب دینے کے پابند ہیں۔ ہاں البتہ تمہاری یہ دلیل فرقہ معتزلہ کے خلاف ضرور درست ہے جو حسن وقبح کو مستلزم وقوع حکم مانتے ہیں۔

قولہ ۔ فخصوا بعذاب الدنيا بدلالة السياق

اس عبارت میں ماتن نے معتزلہ کا وہ جواب ذکر کیا ہے جو انہوں نے اشاعرہ کی دلیل پنجم کے جواب میں کہا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ آیت کریمہ "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً" کا مفاد سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے عذاب دنیا کے ساتھ مخصوص ہے چنانچہ اللہ عز شانہ کا ارشاد ہے واذا اردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً آیت کریمہ کا معنی ظاہر ہے کہ بعثت رسول کے پہلے دنیا میں کسی قریہ پر عذاب نازل نہیں کیا جاتا ہے البتہ جب نبی تشریف لے آئیں اور قوم ان کی نبوت ورسالت پر ایمان نہ لائے تکذیب کردے تو اللہ تعالیٰ اس قوم کو دنیا میں قسم قسم کے عذاب مثلاً حرق، غرق، مسخ، اور صاعقہ وغیرھا میں مبتلا فرما دیتا ہے۔ الغرض آیت متلوہ سے معتزلہ کے نزدیک بھی جواز عقاب قبل بعثت لازم نہیں آتا ہے۔

معتزلہ پر اعتراض:۔ معتزلہ کے جواب مذکور پر اعتراض کیا گیا ہے کہ عذاب دنیا اور عذاب آخرت میں آخر وہ کونسا فرق ہے کہ عذاب دنیا قبل بعثت جائز نہیں ہے اور عذاب آخرت قبل بعثت جائز ہے حالانکہ آیت کریمہ سے بطور اقتضاء النص ثابت ہوتا ہے کہ ترک ایمان وشکر پر قبل بعثت آخرت کا عذاب بدرجہ اولی نہ ہوگا چونکہ آیت کریمہ سے بطور دلالۃ النص ثابت ہے کہ اللہ کی حکمت ورحمت سے جائز نہیں ہے کہ ترک ایمان وشکر پر مکلفین کو بعثت رسول سے پہلے دنیا کا ادنی عذاب کرے پس جب ادنی عذاب اس کی شان سے جائز نہیں ہے تو اسی آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ آخرت کا عذاب اکبر قبل بعثت بدرجہ اولی جائز نہ ہوگا فہم معتزلہ پر حیرت بالائے حیرت ہے کہ دنیا کے عذاب ادنی کی نفی کرتے ہیں اور آخرت کے عذاب اکبر کے جواز کا قول کرتے ہیں۔

جواب:۔ بعض اعاظم نے معتزلہ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ بلاد وقری کی ہلاکت وویرانی کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اللہ کے بعض برگزیدہ بندے وہاں کے باشندگان سے غمزدہ دل اور ناراض ہوجاتے ہیں وہ انکی بداعمالیوں سے مضطرب ہوکر ان کی ہلاکت کی بددعاء کردیتے ہیں اور ان کی ناراضگی کا سبب وہاں کے لوگوں کا فسق وفجور اور گناہ وسرکشی میں مبتلا رہنا ہے غرض انبیاء وصالحین کی ناراضگی عذاب دنیا کا سبب بنتی ہے صرف فسق وفجور اور ارتکاب سیئات اہلاک قری کا سبب نہیں یہی وجہ ہے فسق وفجور کی کثرت کے باوجود اہلاک قری ارسال رسول تک مؤخر کردیا جاتا ہے پس جب نبی ان میں تشریف لاتے ہیں اور ان کے حق میں ان کی دعوت بے اثر ہوتی ہے تو وہ ان سے ناراض ہوکر ان کی ہلاکت وتباہی کی بددعاء کردیتے ہیں جیسا کہ حضرت نوح علیہ السلام نے کیا رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا خلاصہ یہ کہ ہر قبیح کی شان سے یہ نہیں ہے کہ وہ اہلاک قری کا سبب ہو اس لئے ایسا ہوسکتا ہے کہ بعض قباحتوں کو بعض عذاب کے ساتھ ایک خصوصیت حاصل ہو مثلا وہ عذاب بعثت رسول پر موقوف رہے جیسے عذاب دنیا اور بعض وہ ہو کہ بعثت رسول پر موقوف نہ رہے جیسے عذاب آخرت۔

قوله واولوا ایضا بالعقل فانه رسول باطن

آیت کریمہ ''حتی نبعث رسولا'' کی دوسری تاویل معتزلہ نے عقل سے کی ہے ان کا خیال ہے کہ آیت میں رسول سے رسول باطن یعنی عقل مراد ہے۔ آیت کا معنی یہ ہوگا، حتی نبعث رسولا باطنا

ھو العقل'' وجہ یہ ہے کہ آیت میں رسول سے اس کا معنی لغوی مراد ہے یعنی وہ جسکو اللہ تعالیٰ خلق کی طرف تبلیغ احکام کے لئے مبعوث فرمائے خواہ وہ رسالت ظاہرہ ہو یا رسالت باطنہ ہو۔ اس تعمیم سے لفظ رسول کا اطلاق عقل پر بھی ہوتا ہے جس کو اللہ نے باطن میں خلائق کی طرف مبعوث فرمایا ہے جو رسول ظاہر کی طرح انسان کو متنبہ کرتی ہے اور احکام جس طرح رسول ظاہر یعنی نبی سے مستفاد ہوتے ہیں اسی طرح رسول باطن یعنی عقل سے بھی حاصل ہوتے ہیں اور عقل کا افعال کے حسن وقبح کو ادراک کرنا بمنزلہ اس وحی کے ہے جو رسول ظاہر (نبی) پر نازل ہوتی ہے۔

قوله۔وغير ذالك من التاويلات۔

آیت متلوہ حتی نبعث فیھم رسولا کی مذکورہ دونوں تاویلوں کے علاوہ اور بھی کئی تاویلیں معتزلہ نے کی ہیں جن میں بعض کو مصنف نے حاشیہ میں بیان کیا ہے۔

''ومن تاويلاتهم أن خصوص الرسل غيرمراد بل المراد المنبه من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي ومنها أن المعنى وماكن معذبين بترك الشرائع التى لاسبيل اليها الاالتوقيف ولايخفى عليک أن هذه التكلفات منهم مبنيةٌ على ادلتهم العقلية لوتمت لصحت'' انتهت۔

یعنی معتزلہ کی تاویلات میں سے ایک تاویل یہ ہے کہ آیت متلوہ حتی نبعث رسولا میں رسول سے خاص رسول اصطلاحی متعارف مراد نہیں ہے بلکہ بطور مجاز مرسل رسول کا معنی مجازی منبہ مراد ہے، اطلاق الجزئی علی الکلی کے قبیل سے ہے یعنی معنی جزئی خاص بولکر، معنی کلی مراد لیا ہے چنانچہ آیت کا معنی یہ ہے ''ماكنا معذبين حتى بعث منبههم بعض التنبيه...... دوسری تاویل یہ ہے کہ بطور مجاز مرسل، مطلق بول کر مقید مراد لیا گیا ہے چنانچہ معنی آیت یہ ہے۔ وماكنا معذبين بترك الشرائع التى لاسبيل اليها الاالتوقيف ۔یعنی ہم ان شرائع کے ترک کے باعث عذاب نہیں دینے والے ہیں جن کی طرف بغیر واقفیت کرائے راہ نہیں ہے تاوقتیکہ ان میں رسول بھیجدیں حاصل یہ کہ آیت میں ایقاع عذاب کو جو بعثت رسول پر موقوف کیا گیا ہے تو بعثت رسول جملہ احکام کے لئے ضروری نہیں ہے بلکہ صرف خاص ان احکام کے لئے جن کا حسن وقبح بغیر رسول کے بتائے نہ معلوم ہو سکے لہذا عذاب کی

نفی قبل بعثت جمیع احکام کے ترک سے نہیں بلکہ بعض ان احکام کے ترک سے قبل بعثت عذاب منفی ہے جس کی طرف عقل کوراہ نہیں ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ معتزلہ نے آیت کریمہ کی تاویل میں جو کھینچا تانی کی ہے ان کی صحت ان کی عقلی دلیلوں کی صحت پر موقوف ہے اگر ان کے دلائل تام وصحیح ہوئے تو یہ تکلفات مذکورہ صحیح ہو سکتے ہیں اور ان کی دلیلوں کا حال آئندہ تمکو انشاء المولیٰ معلوم ہوگا۔

راہ تفصی :۔ بعض شارحین نے اس مقام پر معتزلہ کے لئے چھٹکارہ کی راہ نکالی ہے چنانچہ کہا ہے کہ بر بنائے مذہب معتزلہ حسن وقبح ذاتی قبل بعثت اگر چہ ثواب وعقاب کے جواز کو مستلزم ہے کہ وہ لوگ حسن وقبح ذاتی کے ساتھ حکم بھی مانتے ہیں۔ تاہم وجود حکم کے باوجود عقاب کا جواز ضروری نہیں ہے کیونکہ صحت تعذیب کے لئے حکم کی حیثیت علت متمہ کی نہیں ہے جیسا کہ حالت اکراہ میں زبان پر کلمہ کفر جاری ہونے کے سبب عقاب نہیں ہوتا حالانکہ حکم تحریم موجود ہے مگر اس کے باوجود مکرہ سے مواخذہ نہیں ہو رہا ہے اسی طرح ایسا ممکن ہے کہ حسن وقبح ذاتی کے تحقق کے ساتھ حکم بھی متحقق ہو اس کے باوجود تعذیب صحیح نہ ہو بلکہ تعذیب کی صحت، باوجود حکم کے ان شرائط وروابط کی منتظر ہو جو بعد تحقق بعثت متحقق ہونے والے ہیں الغرض اس صورت میں حسن وقبح کا عقلی ہونا اور حکم کا پایا جانا عقاب کے جواز کو لازم نہیں کرتا۔ لا تخفی مافیہ۔

متن المسلم :۔ ”قالو اولاً لو كان الحكم شرعياً لزم افحام الرسل عند امرهم بالنظر فی المعجزات فيقول لاانظر مالم يجب ولايجب مالم انظر قالوا ولا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضا ياالفطرية القياس وفيه مافيه والجواب انالانسلم أن الوجوب يتوقف على النظر فانه بالشرع نظر اولم ينظروليس ذالك من تكليف الغافل فانه يفهم الخطاب، اقول لوقال لاامتثل مالم اعلم وجوب الامتثال اذله أن يمتنع عمالم يعلم لوجوبه ولااعلم الوجوب مالم امتثل لكان بمحل من المساغ فيلزم الافحام والحق أن اراء ة المعجزات واجبة على الله لطفاً بعباده عقلا او عادة وهومتم نوره ولو كره الكافرون“

ترجمہ :۔ معتزلہ نے (حکم کے عقلی ہونے پر) پہلی دلیل ذکر کرتے ہوئے کہا کہ اگر حکم شرعی ہوتو

رسولوں کو ساکت کر دینا لازم آئے گا رسولوں کے معجزات میں نظر کرنے کا حکم دینے کے وقت۔ چنانچہ مکلف کہہ سکتا ہے ہم معجزہ میں نظر نہیں کریں گے جب تک ہم پر نظر کرنا واجب نہ ہوگا اور واجب نہ ہوگا جب تک نظر نہ کروں گا انہوں نے کہا کہ (افحام رسول) کا اشکال ہم معتزلیوں پر وارد نہ ہوگا اس لیے کہ نظر فی المعجزہ ہمارے نزدیک قضایا فطریۃ القیاس میں سے ہے اور اس میں وہ ہے جو ہے۔ جواب یہ کہ ہم کو تسلیم نہیں ہے کہ وجوب نظر فی المعجزہ نظر پر موقوف ہے کیونکہ وجوب نظر شریعت سے ثابت ہے مکلف نظر کرے خواہ نہ کرے اور یہ تکلیف غافل کے قبیل سے نہیں ہے اس لئے کہ وہ خطاب کو سمجھ رہا ہے، میں کہونگا کہ اگر مکلف نے (معجزہ میں نظر کا حکم دیتے وقت نبی سے) کہا کہ میں آپکے معجزہ کے دیکھنے کے حکم کو بجا نہیں لاؤنگا جب تک وجوب امتثال کو جان نہیں لونگا اس لئے کہ مکلف کو اس حکم کی بجا آوری سے رکنا جائز ہے جس حکم کے وجوب کا اس کو علم نہ ہو اور مجھ کو وجوب امتثال کا علم نہ ہوگا جب تک میں آپ کے معجزہ دیکھنے کے حکم کو بجا نہ لائیں۔ تو البتہ دلیل کی یہ تقریر جواز کا محل ہوسکتا ہے پس اسوقت رسول کا افحام واسکات لازم آئیگا اور حق یہ ہیکہ معجزات کا دکھانا بندوں کو لطف وکرم کے سبب اللہ عزشانہ پر عقلاً یا عادۃ واجب ہے وہ باری تعالیٰ شانہ اپنے نور کو تام فرمانے والا ہے گرچہ کافر نہ چاہیں۔

تشریح :۔ (تمہید) یاد رہے کہ معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان جسطرح حسن وقبح کے عقلی وشرعی ہونے میں اختلاف ہے ایسے ہی ان کے درمیان حکم کے شرعی وعقلی ہونے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ معتزلہ فعل کے حسن وقبح کو عقلی کہنے کے ساتھ ساتھ حکم کو بھی عقلی کہتے ہیں۔ اس کے برعکس اشاعرہ حکم کو شرعی کہنے کے ساتھ حسن وقبح کو بھی شرعی کہتے ہیں البتہ حنفیہ کا مذہب بین بین ہے دونوں عقلی ہے نہ دونوں شرعی ہی ہے بلکہ فعل کا حسن وقبح عقلی ہے اور حکم شرعی ہے اشاعرہ کی پانچویں اور آخری دلیل جس طرح حسن وقبح کے عقلی ہونے کو باطل کرنے کے لیے قائم کی گئی تھی یونہی حکم کے عقلی ہونے کے بطلان کے لئے بھی قائم کیا ہے الغرض حکم کے عقلی ہونے کی نفی پر اشاعرہ کی دلیل ماسبق میں دلیل پنجم کے ذیل میں گذر چکی ہے اسلئے مناسب تھا کہ اشاعرہ کی دلیل کے بعد معتزلہ کی دلیل حکم کے عقلی ہونے میں ذکر کی جائے پس مصنف نے ان کی دلیلوں کے ذکر کرنے کا ارادہ کیا تو کہا قالوا ولا الخ

قولہ۔قالوا اولا لوکان الحکم شرعیا لزم الخ

درج بالا عبارت میں ماتن نے حکم کے عقلی ہونے پر معتزلہ کی پہلی دلیل ذکر کی ہے انکی اس دلیل کو سمجھنے سے پہلے یہ چند جملے ذہن نشین کرلیں۔

''یہ معلوم ہے کہ وجوب وحرمت وغیرھما احکام میں سے ہیں اور حکم خطاب الہی کا نام ہے خطاب اللہ کا نزول بشکل وحی نبی پر ہوتا ہے، پھر نبی کی نبوت کا اثبات معجزہ سے ہوتا ہے پس مکلفین کے نزدیک نبی کی نبوت کا ثبوت واظہار نبی سے صادر شدہ معجزہ میں نظر کرنے سے ہوتا ہے، الغرض وجوب وغیرہ احکام شرعیہ کا ثبوت نبی کی نبوت کے ثبوت پر موقوف ہے کہ احکام بندوں کو نبی کے ہی ذریعہ ملتے ہیں۔اور بندوں کے نزدیک نبی کی نبوت اس وقت ثابت ہوگی جب بندے نبی کے معجزہ میں نظر کریں گویا نبی کی نبوت کا ثبوت ان کے معجزہ میں نظر کرنے پر موقوف ہے اب معتزلہ کی دلیل سماعت کریں!

دلیل اول:۔کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر حکم شرعی ہو جیسا کہ اشاعرہ وحنفیہ کہتے ہیں یعنی اگر حکم نبی کی نبوت یا شرع سے ثابت ہو تو نبی کا اسکات وافحام لازم آئے گا اور وہ اپنی نبوت ورسالت کے اثبات سے عاجز ودرماندہ ہو جائیں گے وہ اس طرح کہ نبی نے جب اپنے دعویٰ بنوت کے اثبات میں معجزہ ظاہر فرما کر مکلفین کو حکم دیا کہ میری دلیل نبوت معجزہ کو دیکھو تا کہ تم میرے دعویٰ کی تصدیق کرسکو اس پر مکلفین کہہ سکتے ہیں کہ ہم آپ کے معجزہ کو نہیں دیکھیں گے کیونکہ ہم پر معجزہ دیکھنا واجب نہیں ہے اور وجوب نظر فی المعجزہ ہمارے بغیر معجزہ کو دیکھے ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ وجوب نظر حکم ہے اور حکم اس شخص کے قول سے ثابت ہوتا ہے جن کے نبوت کی معجزہ سے تائید ہوگئی ہو پس اس کا قول حق اور انکا امر وجوبی قطعی ہوتا ہے۔لیکن معجزہ دیکھنے کا حکم دیتے وقت ابھی چونکہ نبوت ہی ثابت نہیں ہو پائی ہے تو ان کا امر وحکم درجہ وجوب میں نہ ہوگا کہ جب معجزہ میں نظر کرنا ہی واجب نہیں ہوا اور منکرین نے معجزہ بھی نہ دیکھا بلکہ دیکھنے سے انکار کردیا تو نبوت ہی نہ ثابت ہوئی بلکہ نبی عاجز ولاچار ٹھہرے جائیں گے کیونکہ اس صورت میں وجوب نظر فی المعجزہ موقوف ہے ثبوت شرع یا ثبوت نبوت پر اور ثبوت شرع ونبوت موقوف ہے نظر فی المعجزہ (معجزہ دیکھنے پر) پر۔تو وجوب نظر فی المعجزہ موقوف ہوگیا نظر فی المعجزہ پر اور چونکہ نظر فی المعجزہ موقوف ہے وجوب نظر فی المعجزہ پر۔تو وجوب نظر فی المعجزہ موقوف ہوگیا وجوب نظر فی المعجزہ پر

یہ دور ہے جس کے دفعہ کی نبی کو بر تقدیر شرعی کوئی راہ نہیں اس لئے ان کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

قوله۔قالوا لاویلزم علینا لان وجوب النظر عندنا الخ

معتزلہ کی دلیل مذکور پر اشاعرہ نے ایک معارضہ قائم کیا ہے درج بالا عبارت میں معتزلہ نے اشاعرہ کے معارضہ کا جواب دیا ہے، اشاعرہ کا معارضہ اور معتزلہ کے جواب کی تقریر ذیل میں ملاحظہ ہو۔

معارضہ:۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ حکم کو عقلی ماننے کی تقدیر پر بھی بعینہ اسی دلیل سے نبی کا افحام واسکات اور انکا عاجز و درماندہ ہونا لازم آتا ہے پس جو تمہارا جواب ہوگا وہ ہمارا بھی جواب ہوگا۔ معارضہ یہ ہے کہ ثبوت وجوب نظر اگر چہ معتزلہ کے نزدیک عقلی ہے تاہم وہ بدیہی نہیں ہے بلکہ نظری ہے اور جب وجوب نظر نظری ہے تو معجزہ میں نظر کا حکم دیتے وقت نبی سے مکلف کہہ سکتا ہے کہ ہم معجزہ کو نہیں دیکھیں گے یہاں تک کہ وجوب نظر کو ثابت کر دیا جائے اور وجوب نظر ثابت نہیں ہوگا جب تک ہم نظر میں نظر نہ کریں گے پس اس وقت بھی ثبوت نظر موقوف ہو گیا ثبوت وجوب نظر پر اور ثبوت وجوب نظر موقوف ہوا ثبوت نظر فی النظر پر تو اس طرح ثبوت نظر موقوف ہو گیا ثبوت نظر پر اور یہ دور ہے جس کے دفع کی نبی کو راہ نہیں اس لئے نبی کا اسکات لازم آئے گا۔

جواب:۔ میں معتزلہ کہتے ہیں کہ افحام رسول کا اعتراض ہم پر نہیں پڑے گا کیونکہ دلیل مذکور کا مقدمہ ''لایجب النظر مالم انظر'' کو ہم منع کرتے ہیں اسلئے کہ معجزات میں نظر کا وجوب ہمارے نزدیک شرع پر موقوف نہیں ہے بلکہ وہ قضایا نظریہ جلیہ بدیہیہ میں سے ہے جس کو فطریہ القیاس کہتے ہیں چنانچہ قضیہ فطریۃ القیاس اس کو کہتے ہیں جس میں ایسا واسطہ پایا جاتا ہے جو ذہن سے بالکل غائب نہیں ہوتا ہے، ایسے قضایا کو ''قیاسا تھا معھا'' سے بھی تعبیر کرتے ہیں جیسے الاربعۃ زوج چنانچہ جس نے اربعہ کا تصور کیا اور زوج کے مفہوم کا تصور کرے کہ زوج وہ ہے جو دو برابر حصہ میں بٹ جائے تو وہ بداہۃً حکم لگا دے گا کہ اربعہ زوج ہے......اور جیسے ہمارا قول الواحد نصف الاثنین'' پس جو کوئی نصف الاثنین اور الواحد کا معنی ومفہوم جانتا ہے تو اس کی عقل بالبداہۃ حکم لگا دیتی ہے کہ واحد، اثنین کا نصف ہے اس طرح معجزات میں نظر کا وجوب ہمارے نزدیک شرعی نہیں ہے بلکہ ایسا فطریہ بدیہیہ ہے کہ بغیر استعانت شرع عقل وجوب نظر فی المعجزات کو جان لیتی ہے لہذا اس صورت میں رسول مکلف کو اگر کہیں کہ میرے معجزہ

میں نظر کرنا تمہارے لئے عقلاً واجب ہے میرے اخبار پر وجوب نظر موقوف نہیں ہے تو اسوقت مکلف کا جواب ''لایجب علی النظر مالم انظر'' کچھ نفع بخش نہ ہوگا اور رسول کا اسکات وافحام لازم نہ آئے گا۔

قولہ۔وفیہ مافیہ۔ جواب مذکور ماتن کے نزدیک محل نظر ہے چنانچہ اپنے قول وفیہ مافیہ سے ماتن سے وجوہ ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے جن کو انہوں نے اپنے حاشیہ میں بایں الفاظ بیان کیا ہے۔

''اشارة الى أن وجوب النظر موقوف على افادته العلم مطلقا وفى الالهيات خاصة وعلى أن معرفة الله تعالىٰ واجبة و أن المعرفة لايتم الابالنظرو أن مالايتم الواجب الابه فهو واجب والكل لايثبت الابالنظر الدقيق والموقوف على النظر نظرى فتأمل انتهت''

یعنی وجوب نظر قضایا نظریہ جلیہ بدیہیہ میں سے نہیں ہے وہ قضایا بدیہیہ میں سے اسوقت ہوتا جب وجوب نظر جن قضایا پر موقوف ہے وہ بدیہی ہوتے جبکہ ایسا نہیں کیونکہ وجوب نظر اس پر موقوف ہے کہ نظر مطلقاً علم کا افادہ کرے حالانکہ سمنیہ نے نظر کے افادۂ علم سے انکار کیا ہے، خصوصاً الہیات میں افادہ علم پر موقوف ہے جبکہ مہندسین اس کے منکر ہیں۔

علاوہ ازیں وجوب نظر اس پر موقوف ہے کہ معرفۃ اللہ واجب ہے حالانکہ حشویہ نے اس سے انکار کیا ہے پھر اس پر موقوف ہے کہ معرفۃ اللہ حاصل نہیں ہوتی مگر نظر ہی سے جبکہ صوفیہ اس کو منع کرتے ہیں اور اس پر بھی موقوف ہے کہ جو واجب کہ تام نہیں ہوتا مگر نظر ہی سے وہ نظر بھی واجب ہے وغیرہ چنانچہ مندرجہ بالا وجوب نظر کے جملہ موقوف علیہا وجوہ میں سے ہر ایک نظر دقیق ہی سے حاصل ہوسکتا ہے جبھی تو اس میں عقلاء وحکماء کا اختلاف ہے اگر بدیہی ہوتا تو اختلاف نہ ہوتا لہذا معتزلہ کا زعم باطل ٹھہرا کہ وجوب نظر قضایا فطریۃ القیاس میں سے ہے البتہ وجوب نظر کے جملہ موقوف علیہا جب نظر دقیق سے حاصل ہوجائے تو وجوب نظر کا علم عقلاً وبداہۃ حاصل ہوسکتا ہے۔

قوله فى الحاشية فتأمل۔فتأمل سے ایک شبہ کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

شبہ:۔ماتن کے مذکورہ وجوہ موقوفہ علیہا پر یہ شبہ کیا جاسکتا ہے کہ وجوب نظر کے جملہ موقوف علیہا کو جب نظر دقیق سے حاصل کرلیا جائے پھر بھی وجوب نظر کا علم بطور عقل حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اسوقت بھی

اگر مکلف منکر نے رسول سے کہا کہ میں معجزہ میں نظر نہیں کرونگا اس لئے کہ وہ غیر واجب ہے اس پر نبی نے کہا تم پر عقلاً نظر وفکر واجب ہے پس اگر اس کے جواب میں مکلف نے یہ کہا کہ یہ ایسا نظری مسئلہ ہے جس کے لئے دوسرے نظر کی ضرورت ہے اور دوسرا بھی نظری ہے تو اس کے لئے تیسری نظر کی ضرورت ہے علی ھذا القیاس الی غیر النھایہ نظر کا تسلسل جاری رہے گا اور جس چیز کے وجوب کا علم مجھے نہ ہو اس کے حصول کی خاطر انظار غیر متناھیہ کے حصول کا مجھے موقع اور وقت نہیں ہے کہ میں وجوب نظر فی المعجز ات کو جان سکوں لہذا اس صورت میں بھی افحام رسول لازم آئے گا۔

جواب :۔ جواب شبہ یہ ہے کہ انظار کا سلسلہ غیر متناھیہ تک پہونچنا باطل ہے پس مکلف کے لئے اس نظر صحیح تک منتھی لازم ہے جو مفید علم ہو اور شئی کی حجت بن سکے لہذا مکلف کو مجال عذر نہیں ہے اس لئے افحام رسول لازم نہ آئے گا۔

قوله۔والجواب انا لانسلم أن الوجوب الخ

مندرجہ بالا عبارت سے ماتن نے معتزلہ کی دلیل کا جواب دیا ہے یہ جواب علامہ ابن حاجب وغیرہ علمائے اصول کے طرز پر واقع ہے چنانچہ قاضی عضد نے شرح مختصر میں تقریر کی ہے کہ معتزلہ کی دلیل کا مقدمہ ثانیہ یعنی النظر لا یجب مالم انظر'' پر منع وارد ہے منع کی تقریر یہ ہے کہ معتزلہ کا یہ کہنا کہ ''وجوب النظر فی المعجز ہ موقوف ہے نظر فی المعجز ہ پر ہمکو تسلیم نہیں ہے کیونکہ کسی شی کے علم کے لئے اور ناظر کے پاس اس شئی کے علم کے ثبوت وحصول کے لئے نظر کی ضرورت پڑتی ہے مگر نفس الامر میں کسی شئی کے علم یا تحقق کے لئے نظر کی چنداں ضروت نہیں ہوتی۔ اور وجوب نظر فی المعجز ات ہمارے نزدیک نفس الامری ہے یعنی معجزہ میں نظر کا وجوب نفس الامر میں شرع سے ثابت ہے اب خواہ مکلف معجزہ میں نظر کرے خواہ نظر نہ کرے۔ چاہے شریعت اس کے نزدیک ثابت ہو چاہے نہ ثابت ہو بہر حال وجوب ثابت رہے گا کیونکہ وجوب نفس الامری کا تحقق مکلف کے علم بالوجوب پر موقوف نہیں رہتا اس لئے کہ اگر وجوب نفس الامری کا تحقق مکلف کے علم بالوجوب پر موقوف ہونے لگے تو دور لازم آئے گا کہ علم بالوجوب فی نفس الامر موقوف ہے وجوب فی نفس الامر کے تحقق پر۔

قولہ۔ولیس ذالک من تکلیف الغافل فانہ الخ

ماتن کے مندرجہ بالا جواب پر ایک شبہ وارد ہوتا ہے اس عبارت سے ماتن نے اسی شبہ کا جواب دیا ہے۔شبہ اور جواب شبہ دونوں ذیل میں ملاحظہ ہو۔

شبہ:۔ یہ ہے کہ وجوب نظر کونفس الامری قرار دینا تکلیف غافل کے قبیل سے ہے اسلئے کہ وجوب نظر کا پابند و مکلّف بنانا ایسے مکلّف کو جو نہ شارع کو جانتا ہے نہ ہی وجوب کو جانتا ہے یقیناً تکلیف غافل ہے اور تکلیف غافل جائز نہیں۔

جواب:۔ یہ ہے کہ کسی عاقل بالغ شخص کو وجوب نفس الامری یا وجوب نظر کا پابند بنانا اور مکلّف گردانناً، نائم، مجنون، اور صبی غیر عاقل وغیرھم غافلین کی طرح مکلّف بنانے کے قبیل سے نہیں ہے اس لئے کہ نائم و مجنون وغیرہ خطاب کونہیں سمجھتے ہیں مگر اول الذکر عاقل بالغ مکلّف خطاب نازل کو سمجھ سکتا ہے گرچہ وہ اس کی تصدیق نہیں کرتا مگر یہ مضر نہیں کیونکہ تحقق تکلیف کے لئے تصدیق تکلیف شرط بھی نہیں ہے حاصل یہ کہ جو تصور سے غافل ہے اس کو مکلّف بنانا صحیح نہیں لیکن جو تصدیق سے غافل ہو اس کو مکلّف بنانا صحیح ہے اور صورت مبحوثہ میں یہی صورت متحقق ہے اس لئے شبہ کالعدم ہے۔

قولہ۔اقول لوقال لاامتثل مالم اعلم وجوب الخ

اس عبارت سے ماتن نے معتزلہ کی دلیل مذکور کو دوسرے انداز میں پیش کیا ہے تا کہ اس پر وجوب نفس الامری کا اعتراض نہ پڑے۔

دلیل:۔ کا حاصل یہ ہے کہ ہمکو تسلیم ہے کہ وجوب نظر نفس الامر میں نظر پر موقوف نہیں ہوتا لیکن اس میں شک نہیں کہ مکلّف وجوب نظر کو تو امر رسول ہی سے جانے گا۔ چنانچہ جس وقت نبی نے مکلّف سے کہا معجزہ کو دیکھو اس لئے کہ نفس الامر میں تم پر نظر واجب ہے پس اسپر مکلّف نے کہا لا امتثل امرک بالنظر مالم اعلم بوجوب الامتثال" (یعنی میں آپ کے حکم نظر کی پیروی نہیں کروں گا جب تک میں وجوب امتثال کو نہ جان لوں اس لئے کہ مکلّف کو جس چیز کے وجوب کا علم نہ ہو اس کو اس امر سے رکنا جائز ہے لہذا اسکو معجزہ میں نظر کرنے سے رکنا یا معجزہ میں نظر نہ کرنا جائز ہے کہ وہ وجوب نظر کونہیں جانتا ہے) پھر مکلّف نے کہا اور مجھے وجوب امتثال کا علم اسی وقت ہوگا جبتک کہ میں آپ کے امر نظر کی پیروی نہ کر

اوں، تو مکلّف کا یہ قول افحام نبی کے لئے محل جواز بن سکتا ہے کہ اسطرح دلیل کی تقریر کرنے سے نبی کا اسکات وعجز لازم آئے گا اور معتزلہ کی دلیل مذکور کے خلاف ماسبق والا جواب بھی کوئی نفع بخش نہ ہوگا کیونکہ وجوب امتثال اگر عقلی یعنی عقل سے ثابت ہے تو ظاہر ہے کہ نظری ہوگا تو اس صورت میں وجوب امتثال (نظری ہونے کے سبب) نظر پر موقوف ہوگا نہ کہ امتثال بالشرع پر۔ اور جب وجوب امتثال، امتثال بالشرع پر موقوف نہیں ہے تو اس تقدیر پر افحام رسول لازم نہ آئے گا جیسا کہ ماسبق میں گذرا۔ البتہ اگر وجوب امتثال عقلی نہیں بلکہ شرعی یعنی شرع سے ثابت ہو تو وجوب امتثال، امتثال پر موقوف ہوگا اس لئے کہ وجوب امتثال کا علم شرعی ہونے کی تقدیر پر امتثال بالشرع پر موقوف ہونا بدیہی ہے پس اس تقریر پر افحام رسول لازم آئے گا جیسا کہ مصنف کی اس دلیل میں مذکور ہے۔

اس مقام پر مصنف نے حاشیہ آرائی کی ہے ملاحظہ ہو۔

"ان قيل ان احتمال الوجوب كاف لوجوب النظر دفعا لاحتمال الضرر فى المأل وللخوف فى الحال قلنا ولوسلم ذالک فهو من قضية العقل واذا كان الحكم شرعياً كما هو مذهبكم لايكون فيه مداخلة واماحكم الشرع فلم يعلم بعد فلعل حكم العقل هدرهناک ولوقيل ان الجبلة الانسانية خلقت على انها لوقال احد خلفک السبع ينظر البتة الى عقبه وانكار ذالک عنادومكابرة يقال ذالک احسن مايقال فى هذا المقام لكنه يعود الى الجواب الحق ـ انتهت

حاشیہ مندرجہ میں اشاعرہ کی طرف سے اس نظر کا جواب ہے جو ماتن نے معتزلہ کی دلیل کی توضیح میں کہا ہے۔ جسکا بیان ابھی گذرا۔

جواب:۔ مصنف کی ذکر کردہ دلیل پر اشاعرہ کہتے ہیں کہ مکلّف اگر چہ وجوب کے عدم علم کے اعتبار سے حجت قائم کرسکتا ہے تاہم وجوب امتثال امر نظر پر موقوف نہیں ہے بلکہ احتمال وجوب کافی ہے پس اس وقت نبی کے لئے جائز ہے کہ وہ کہیں کہ احتمال وجوب موجود و متحقق ہے لہذا تم مکلّف پر نظر کرنا واجب ہے تا کہ تم عدم امتثال کے سبب ہلاکت و بربادی میں نہ پڑو کیونکہ عقلمندوں کی یہ شان نہیں ہے کہ وہ مستقبل کی ہلاکت خیز اور ضرر رساں چیزوں کے احتمال سے اور حال وحاضر کے خوف کے

احتمال سے نہ بچے۔ مصنف اشاعرہ کے خیال کارد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ احتمال وجوب، وجوب نظر کے لئے کافی ہے اور اگر تسلیم کر لیتے ہیں پھر بھی تم اشاعرہ کے لئے مفید وکافی نہیں اسلئے کہ احتمال وجوب کا تحقق قضیۂ عقل سے ہے اور جب حکم تمہارے نزدیک حکم شرعی ہے تو عقل کو اس میں کیونکر مداخلت ہوگی لہذا اس صورت میں علم وجوب کے لئے سوائے امتثال امر شارع کے کوئی اور چارہ نہیں رہ جاتا ہے تو مکلّف شارع پر حجت قائم کرلے گا اور اس طرح افحام رسول لازم آئے گا۔

قوله فی الحاشیة "ولو قیل ان الجبلة الانسانیه الخ۔

مصنف کی دلیل کا اشاعرہ کی طرف سے دوسرا جواب ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ "نبی کے معجزہ کا حکم دینے پر مکلّف کا یہ کہنا لا انظر ولا امتثل مالم اعلم الوجوب" تعنت وعناد پر مبنی ہے۔ اور راہ حق وصواب سے کجروی کی طرف مقتضی ہے اس لئے کہ وجوب وغیرہ جملہ احکام اگرچہ اس تقدیر پر شرعی ہیں مگر اشاعرہ وحنفیہ مصالح ومضار اور صفت کمال ونقصان کا عقلی طور پر ادراک کئے جانے کو انکار نہیں کرتے کہ حسن وقبح کا یہ دونوں معنی بالاتفاق عقلی ہے پس اشاعرہ وحنفیہ کے نزدیک بھی عقل اتنی سی بات کا بخوبی ادراک کرسکتی ہے کہ وہ مخبر صادق جن کے احوال وآثار سے صدق عیاں اور ظاہر ہے مضرت ابدیہ سے احتراز کی خبر دے رہے ہیں تو ایسے میں ہر عاقل کے لئے ضروری ہے کہ ان کے کلام میں اور ان چیزوں میں جو انکی صداقت پر دال ہو نظر کرے پھر اس کی صداقت وحقانیت واضح ہوجانے کے بعد مضرت ابدیہ کے دفعیہ کی کوشش کرے اگر مکلّف ایسے مخبر صادق کی خبر پر دھیان نہیں دیتا ہے اور یہ کہتے ہوئے راہ فرار اختیار کرلے کہ میں تمہارے کلام میں نظر نہ کرونگا جب تک مجھ پر تمہاری اتباع لازم نہ ہوگی تو ایسے شخص کو اہل عقل، عناد وحماقت کی طرف منسوب کرتے ہیں اس لئے کہ ہر عاقل پر لازم ہے کہ مصلحت کو طلب کرے اور مضرت سے احتراز کرے بلکہ جبلت انسانیہ اسی پر پیدا ہی کی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص نے کسی سے کہا کہ درندہ تمہارے پیچھے ہے تو وہ شخص اپنے پیچھے ضرور نظر کرتا ہے جب کہ کہنے والا عام شخص ہوتا ہے اور دنیا کی ادنی ہلاکت کے احتمالی سبب کے بارے میں خبر دے رہا ہے تو ہر شخص اس درندہ سے بچنے کی فکر کرتا ہے تو تمہارا کیا خیال ہے اس شخص کی خبر کے بارے میں جسکا صدق ظاہر وواضح ہے وہ بھی ایسی خبر دے

رہا ہے جس کا تعلق آخرت کے عذاب اکبر سے ہے اس پر نہیں غور کرے گا مگر وہی شخص جسکے نصیبے میں دائمی شقاوت لکھی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اشاعرہ کا یہ جواب اس بحث میں بہت عمدہ تصور کیا جاتا ہے مگر حق یہ ہے کہ یہ جواب میرے جواب حق کی طرف راجع ہے۔ جو درج ذیل ہے

قوله۔ والحق أن اراء ة المعجزات واجبة الخ

اس عبارت سے معتزلہ کی دلیل کا جواب باصواب دیا ہے۔

دلیل:۔ کا حاصل یہ ہے کہ دلیل ونظر کی طرف دیکھتے ہوئے اگر چہ افحام رسول جائز ہے تاہم اللہ تعالی اس جواز کو کبھی واقع نہیں فرماتا کہ نبی معجزہ دکھاتے وقت ایک مکلّف سے عاجز وساکت ہو جائے کیونکہ اللہ تعالی پر مکلّف کو نبی کا معجزہ دکھانا برقاعدہ اعتزال عقلاً اور بر مذہب اہل حق عادۃ واجب ہے چنانچہ معتزلہ کہتے ہیں کہ عباد کے حق میں اللہ پر لطف واجب ہے لطف سے مراد یہ ہے کہ وہ امر جو بندہ کو قبائح سے دور رکھے اور حسنات کو پہنچوائے اللہ پر عقلاً واجب ہے اور اس کے برخلاف اشاعرہ وحنفیہ کہتے ہیں کہ یہ امر اللہ پر عادۃ واجب ہے عادۃً واجب ہونے کا معنی یہ ہے کہ سنت الٰہیہ اس پر جاری ہے کہ جب اس کی مشیت ومرضی کے مطابق کسی نبی کی بعثت ہوتی ہے تو نبی کے معجزہ کو وہ دیکھا کر ہی چھوڑتا ہے گر چہ مکلّف اپنے تئیں لاکھ کوشش کرے کہ معجزہ نہ دیکھے گا لیکن اس کی یہ کوشش ناکام ہوتی ہے کہ اللہ نے معجزہ کو دکھانا اپنے ذمہ کرم پر واجب فرمالیا ہے اس لئے مکلّف بالضرور اس کو دیکھتا ہے اس طرح اس شخص کے نزدیک نبی کی نبوت کا دعوی سچا ہو کر رہتا ہے جیسے کہ ہر ناظر و متعلم کو نظر کے بعد علم عادی وجوبی بلا اختیار بالضرورۃ حاصل ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ معجزہ صادر کرتے وقت نبی کو یہ حاجت ہی نہیں رہتی کہ وہ مکلّف سے کہے انظرنی معجزتی۔ بلکہ ان کا کام صرف معجزہ صادر کر دینا ہے اور بس! اسی سے مکلّف کو بالضرورت رویت حاصل ہو جاتی ہے مزید نبی کو انظرنی معجزتی کہنے کی ضرورت ہی نہیں پڑتی کہ افحام واسکات لازم آئے۔

اقول:۔ اولاً۔ نبی کے معجزہ اور امر خارق عادات صادر فرمانے کے وقت مکلّف کو اس کی طرف نظر کرنا طبعاً واجب ہے۔ چونکہ عام مشاہدہ وتجربہ سے یہ بات پائے ثبوت کو پہونچ چکی ہے کہ جب کوئی ساحر ومفتری اور کاہن کوئی حیرت انگیز کرتب دکھاتا ہے تو جہاں تک اس کے کرتب دکھانے کی

خبر پہونچتی ہے لوگ اسے دیکھنے کے لئے طبعاً دوڑ پڑتے ہیں گوکہ اسلامی شریعت کی وجہ سے بعض مسلمان اس کے دیکھنے سے احتراز کرتے ہیں وہ بھی خواص اپنی دیانت وعفت اور تقویٰ طہارت کے سبب نفس پر دباؤ ڈال کر اس کو دیکھنے سے دور رہتے ہیں حالانکہ نفس و طبع اس کو دیکھنے پر جبر کرتا ہے۔ جب طبیعت انسانیہ کی حالت ابھی ایسی ہے جب شریعت مطہرہ چار دانگ عالم میں پھیل چکی ہے مسلم غیر مسلم سب سحر وکہانت کی حیرت انگیز کرتب کو اختراعی ہونا یقینی جان رہے ہیں تب یہ حال ہے کہ غیر مسلم ومسلم اس کو دیکھنے کے لئے ٹوٹ پڑتے ہیں۔ تو اس وقت کے لوگوں کی طبیعت کا کیا حال ہوگا جب لوگ شریعت سے بالکل ناواقف ہوں، جہالت عام ہو، ہر نفسانی خواہشات کی تکمیل مقصود زندگی ہو تقاضائے طبیعت کو پورا کرنا ہر آخری کوشش ہوتی ہو ایسے پرفتن دور میں کوئی نبی تشریف لائیں چالیس سال مکمل اس معاشرہ میں زندگی بسر کریں، وہاں کے باشندگان سب بڑے چھوٹے جوان بوڑھے، مرد اور عورتیں ان کے اخلاق وکردار سے متاثر ہوں، بلکہ ان کے تقویٰ وطہارت اور عفت وپاکدامنی کو دیکھکر سب لوگ ان کو صادق الامین کہنے لگیں۔ ان حالات میں جب اللہ کا کوئی پیغمبر اگر معجزہ امر خارق للعادۃ صادر کرتا ہے تو چنداں اس نبی کو یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہوگی کہ میرے اس حیرت انگیز کارنامہ کو دیکھو بلکہ خود سب باقتضاء طبع اس معجزہ کو دیکھنے پر مجبور ہوں گے گرچہ معجزہ دیکھ کر انکار کردیں چنانچہ حضور ﷺ نے چالیس سالہ مکی زندگی گذارنے کے بعد جب صفاء پہاڑ پر سے لوگوں کو آواز دیا تو ساری قومیں فوراً حاضر ہوگئیں حتی کہ ابولہب جیسا خناس بھی حاضر آیا........ حاصل یہ کہ نبی کی شخصیت ہی ایسی پاکیزہ اور دیدہ زیب ہوتی ہے کہ ہر شخص ان کو عظیم انسان کہنے لگتا ہے اس لئے ثبوت نبوت سے پہلے پہلے جو بھی معجزہ وہ صادر کریں گے لوگ ان کی شخصیت کے مدنظر اور اپنی طبیعت ونفس کے اقتضاء کو پورا کرنے کے لئے ضرور بالضرور معجزہ پر نظر کریں گے کیونکہ نفس حیرت انگیز چیز کے دیکھنے کا عادی اور خواہشمند رہتا ہے اسی لئے میں نے کہا کہ معجزہ پر نظر کرنا طبعاً واجب ہے لہذا معتزلہ کا یہ کہنا کہ اگر حکم شرعی ہو تو افحام رسول لازم آئے گا باطل محض کالعدم ہے۔

ثانیاً:۔ حکم کے عقلی نہ ہونے پر افحام رسل کا ملازمہ پیش کرنے سے قبل معتزلہ کو خیال کرنا چاہئے کہ وہ نبی آخر الزماں ﷺ کی امت ہیں اب آپ ﷺ کے بعد کسی نبی کی بعثت عقلاً، شرعاً بالاجماع محال وممتنع

ہے کہ آپ کی شریعت جامعہ، کاملہ اور حاویہ ازمان واوقات ہے پس جب حضور علیہ السلام کے بعد کسی نبی کا آنا ہی متعذر ومحال ہے تو پھر معجزہ دیکھنے کے امر کا کیا سوال اور پھر اس پر مکلف کا نبی کو خاموش کرنے کا کیا مجال بلکہ تو ایں محال است ومحال است جنوں کے قبیل سے ہوگا لہذا استدلال محال کہ نبی کی بعثت محال ہے........ اور اگر استدلال کی بنیاد ماضی انبیاء کرام کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے تو بھی معتزلی استدلال تام نہیں ہوتا اسلئے کہ اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ کسی نبی کے زمانہ میں کسی نبی کے ساتھ ایسا حادثہ پیش آیا ہو کہ مکلف نے ان کو خاموش وعاجز کر دیا ہو چنانچہ قطع نظر حقائق وشرائع کے عقول بھی اس کی تکذیب کرتی ہے۔ اور اگر صرف امکان وجواز ہی مراد ہے کہ حکم کو شرعی ماننے کی تقدیر پر افحام رسول کا امکان لازم آتا ہے تو جواب یہ ہے کہ امکان وقوع کو کب مستلزم ہے پھر امکان محض کے بل بوتے پر حکم الٰہی ایجاب وتحریم اور پھر اسکے ثمرات ثواب وعقاب کے وقوع استحقاق کا قول کرنا کس حد تک صحیح ہے الغرض معتزلی دلیل باطل ہے۔

متن المسلم :۔ وثانیا انه لولاه لم یمتنع الکذب منه تعالیٰ فلایمتنع اظهار المعجزات علی یدالکاذب فینسدباب النبوة والجواب انه نقص وقدمر انه لانزاع فیه ومافی المواقف أن النقص فی الافعال یرجع الی القبح العقلی فممنوع لان ماینافی الوجوب الذاتی کیفاً کان اوفعلاً من الاستحالات العقلیة وکذالک اثبته الحکماء ولکن یلزم علی الاشاعرة امتناع تعذیب الطائع کماهو مذهبنا ومذهب المعتزلة فانه نقص یستحیل علیه تعالیٰ"

ترجمہ :۔ اور (معتزلہ نے حکم کے عقلی ہونے پر) دوسری دلیل دیتے ہوئے کہا کہ اگر حکم عقلی نہ ہوتو اللہ تعالیٰ سے کذب ممتنع نہیں رہے گا پس معجزات کا اظہار بھی دست کاذب پر ممتنع نہ ہوگا اسطرح نبوت کا دروازہ بند ہوجائے گا اور جواب یہ ہے کہ کذب نقص ہے چنانچہ ماسبق میں گذر چکا ہے کہ نقص کے عقلی ہونے میں کوئی نزاع نہیں ہے اور جو مواقف میں ہے کہ نقص فی الافعال قبح عقلی کی طرف راجع ہے تو یہ ممنوع ہے کیونکہ جو وجوب ذاتی کے منافی ہو خواہ وہ کیف ہو یا فعل، استحالات عقلیہ میں سے ہے چنانچہ اس لئے حکماء نے اسکو ثابت مانا ہے لیکن اشاعرہ کے مذہب پر طائع کی تعذیب کا ممتنع ہونا لازم

آئے گا جیسا کہ ہمارا اور معتزلہ کا مذہب ہے اس لئے کہ وہ نقص ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے محال ہے۔

تشریح: قوله وثانيا انه لولاه لم يمتنع الكذب منه تعالى الخ

درج بالا عبارت سے معتزلہ کی (حکم کے عقلی ہونے میں) دوسری دلیل ذکر کی ہے۔

دلیل:۔ کا حاصل یہ ہے کہ اگر حکم عقلی نہ ہو شرعی ہو جیسا کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کا خیال ہے تو اللہ تعالیٰ پر کذب ممتنع نہیں رہے گا بلکہ اس کے حق میں کذب جائز و ممکن ٹھہرے گا (جیسا کہ ان دونوں فرقہ ضالہ مضلہ وھابیہ خذلھم اللہ کا عقیدہ ہے) کیونکہ شرعی ہونے کی تقدیر پر کذب کی حرمت، حکم شرعی اور حرمت شرعیہ ہوگی لہذا ورود شرع سے پہلے کذب حرام نہ ہوگا اور جب حرام نہیں ہے تو قبیح بھی نہیں ہوا پس عقلاً کذب کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا متصف ہونا جائز رہے گا کہ عقلاً اس میں قباحت نہیں ہے جبکہ کذب اللہ تعالیٰ کے لئے عقلاً ممتنع ہے کہ وہ قبیح ہے رہا کذب کا قبح شرعی ہونا تو اللہ عزشانہ کے حق میں اسکا تصور نہیں ہوسکتا کیونکہ قبح شرعی اس نواہی شرعیہ سے مرتب و متعلق ہے جسکا تعلق عباد کے ساتھ خاص ہے اس لئے قبح شرعی کے سبب کذب کا باری تعالیٰ کے حق میں ممتنع ہونا جواز عقلی کی نفی نہیں کرتا اور جب کذب اس کے حق میں جائز رہا ممتنع ومحال نہ رہا تو کاذب کے ہاتھ معجزہ کا اظہار بھی ممتنع نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا کیونکہ یہ کذب کی فرع ہے اس طرح تو نبوت کا دروازہ بند ہو جائے گا جب کہ وہ مفتوح ہے۔ انسداد باب نبوت کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں نبی صادق، کاذب سے ممتاز نہ ہوسکے گا بلکہ اس کے قول پر اعتماد ہی نہ ہوگا نتیجۃً شریعت کا کوئی امر معلوم نہ ہوسکے گا۔ وھو کما تری۔

قوله۔ والجواب انه نقص وقد مرّ انه لانزاع فيه

اس عبارت سے معتزلہ کی دلیل مذکور کا جواب دیا ہے۔

جواب:۔ کا خلاصہ یہ ہے ماسبق میں گذر چکا ہے کہ حسن و قبح تین معنوں پر بولا جاتا ہے ایک صفت کمال و نقصان، دوسرا غرض دنیاوی کے موافق و مخالف ہونا اور تیسرا دنیا و آخرت میں مدح و ثواب اور ذم و عقاب کا استحقاق۔ اول دونوں معانی باتفاق معتزلہ و ماتریدیہ اور اشاعرہ عقلی ہیں اور یہ واضح اور متفق علیہ ہے کہ کذب نقص ہے اور نقص اشاعرہ کے نزدیک بھی قبح عقلی ہے پس کذب شرع سے پہلے ہی اشاعرہ کے نزدیک قبیح ہے لہذا اللہ عزشانہ سے اس کا صدور بلکہ جواز عقلا ممتنع رہے گا اور جب کذب

کا جواز اشاعرہ کے نزدیک قبیح ہے لہذا اللہ عز شانہ سے اس کا صدور بلکہ جواز عقلاً ممتنع رہے گا اور جب کذب کا جواز اشاعرہ کے نزدیک بھی عقلاً ممتنع ہے تو جو کذب ونقص جیسی صفت قبح کے ساتھ متصف ہے اس کے ہاتھ پر معجزہ کا اظہار بھی ممتنع ہے کہ جب اصل ممتنع ہے تو فرع بدرجہ اولی ممتنع ہوگا۔ لہذا کاذب کے ہاتھ پر معجزہ کا اظہار ممتنع ہوگیا نتیجۂ انسداد نبوت لازم نہیں آئے گا۔

قوله۔ ومافی المواقف أن النقص فی الافعال یرجع الی القبح الخ

اس عبارت سے ماتن نے صاحب مواقف کے قول پر اعتراض کیا ہے۔ پہلے صاحب مواقف کا قول ذکر کیا جاتا ہے پھر اعتراض کی تقریر ہوگی۔

قول مواقف:۔صاحب مواقف نے کہا ہے کہ نقص کی دو قسمیں ہیں (۱) نقص فی الافعال (افعال میں نقص) جیسے کذب، اظہار معجزہ بردست کاذب وغیرہ۔ (۲) نقص فی الصفات (صفات میں نقص) جیسے جہل وعجز ووغیرہ۔ اور قسم اول یعنی نقص فی الافعال قبح عقلی متنازع فیہ کی طرف راجع ہے مطلب یہ ہے کہ افعال کا نقص اتفاقی عقلی نہیں ہے بلکہ نقص فی الافعال اس معنی کر قبح عقلی ہے جس میں اشاعرہ ومعتزلہ کا اختلاف ہے۔ اور وہ معنی ہے عقلاً ذم وعقاب کا مستحق ہونا۔

(الغرض افعال میں جو نقص ہو وہ بالاتفاق عقلی نہیں ہے بلکہ بعض کے نزدیک عقلی ہے اور بعض کے نزدیک شرعی ہے) اور نقص فی الافعال میں قبح عقلی متنازع فیہ کا اعتبار اس لئے ہے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ اپنے افعال میں مختار ہے پس وہ اپنے فعل پر مدح وذم کا مستحق ہوسکتا ہے کہ وہ استحالات عقلیہ سے نہیں ہے تعالیٰ اللہ عنہ ذالک علوا کبیراً........البتہ دوسری قسم یعنی نقص فی الصفات قبح عقلی متنازع فیہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ وہ بالاتفاق عقلی ہے جو صفت کمال ونقصان کے معنی میں ہے وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے صفات غیر اختیاریہ ہیں اور قبح متنازع فیہ غیر اختیاریہ میں نہیں ہوسکتا۔ حاصل یہ کہ افعال میں جو نقص ہوتا ہے وہ نقص استحقاق ذم وعقاب کے معنی میں بولا جاتا ہے جیسے کذب واظہار معجزہ بردست کاذب ۔لہذا اشاعرہ کے نزدیک بہرحال یہ کذب شرعی ہوگا جو اللہ پر ممتنع نہیں رہے گا۔اس کے برعکس صفات میں جو نقص ہوتا ہے وہ نقص صفت کمال ونقصان کے معنی میں بولا جاتا ہے جیسے جہل وعجز وغیرہ لہذا اشاعرہ، ماتریدیہ اور معتزلہ ہر ایک کے نزدیک بالاتفاق ممتنع رہے گا کہ یہ معنی

بالاتفاق عقلی ہے۔

مقصود صاحب مواقف:۔اس تفصیل سے صاحب مواقف کا مقصود اشاعرہ پر اعتراض کرنا ہے کہ کذب اگر چہ نقص ہے مگر وہ چونکہ افعال کے قبیل سے ہے لہذا ممتنع نہ رہے گا کیونکہ نقص فی الافعال قبح متنازع فیہ کی طرف راجع ہے جو استحقاق ذم وثواب کے معنی میں ہے جسکو اشاعرہ شرعی گردانتے ہیں اور ماتریدیہ ومعتزلہ عقلی مانتے ہیں۔ جب کذب اشاعرہ کے نزدیک شرعی ہوا تو قبل شرع اس میں قبح نہیں پایا گیا لہذا اللہ عزشانہ پھر رسول سے کذب ممتنع نہ رہے گا بلکہ جائز ہوگا نتیجۃً حکم شرعی ہونے کی تقدیر پر باب نبوت کا مسدود ہونا لازم آئے گا حالانکہ وہ مفتوح ہے۔

قوله ۔لان ماينافى الوجوب الذاتى كيفا كان اوفعلا الخ

جواب:۔ ماتن نے اپنے قول ''ممنوع'' سے صاحب مواقف کے نظریہ کی تردید کی ہے اور اپنے قول لان ماينافى الوجوب الذاتى سے سند منع پیش کیا ہے کہ مواقف کا قول کہ نقص فی الافعال قبح عقلی متنازع فیہ کی طرف راجع ہے ممنوع ہے یعنی ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ نقص فی الافعال کے عقلی ہونے میں اختلاف وتنازع ہے کہ اشاعرہ نقص فی الافعال کو شرعی مانتے ہیں اور اللہ عزشانہ کے لئے افعال میں نقص کو عقلا ممتنع نہیں جانتے ایسا کیسے ہوسکتا ہے! جب کہ نقص وجوب ذاتی کے منافی ہے اب وہ نقص صفات میں ہو خواہ افعال میں بہر حال صوت استحالات عقلیہ میں سے ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے عقلا محال ہے۔

حاصل یہ کہ نقص وجوب ذاتی، کے صفات وافعال میں سے جس کسی کے بھی منافی ہوگا اس کے ساتھ واجب بالذات کا اتصاف محال ہے کیونکہ اس میں کمال نہیں نقصان ہے اور نقص سے اس کی تنزیہہ واجب ہے کہ کمالات ممکنہ اس کی ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے واجبۃ الثبوت ہوتے ہیں۔

قوله وكذالك اثبتة الحكماء

مصنف بربنائے ترقی اپنی سند منع کی تائید میں فلاسفہ کے نظریہ کو پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چنانچہ اس لئے کہ نقص فی الافعال ونقص فی الصفات دونوں وجوب ذاتی کے منافی ہیں، حکماء وفلاسفہ نے بھی کذب کو نقص مستخیل سمجھ کر باری تعالیٰ کے ساتھ اس کا اتصاف محال قرار دیا ہے، حالانکہ حکماء دیندار نہیں ہوتے، کسی نبی کو مانتے نہیں تاہم اللہ تعالیٰ کے لئے کذب کو ضرور محال سمجھتے ہیں تو پھر

اشاعرہ ایسا قول کیونکر کرسکتے ہیں جس کا بطلان بداہت عقل سے ثابت ہو۔

قوله۔ ولكن يلزم على الاشاعره امتناع تعذيب الخ

اس عبارت سے مصنف کہنا چاہتے ہیں کہ کذب کو نقص عقلی اور باری تعالیٰ کے لئے محال ماننے کی تقدیر پر انسداد باب نبوت کا اعتراض تو اشاعرہ پر سے اٹھ جائے گا مگر اشاعرہ پر ایک دوسرا اعتراض یہ وارد ہوگا کہ اللہ پر مطیع وغیر عاصی کی تعذیب بھی ممتنع ہے جیسا کہ ہم معاشر حنفیہ اور معتزلہ کا مذہب یہی ہے کہ تعذیب طائع ممتنع ہے اس لئے کہ یہ نقص ہے اور نقص جناب باری تعالیٰ کی شان میں محال ۔حالانکہ اشاعرہ تعذیب طائع کو جائز مانتے ہیں باوجودیکہ طائع کی تعذیب میں ایسا قبح ہے جس کے نقص وذم کو عقل ادراک کر لیتی ہے یا جو عقلاً نقص وذم کے معنی میں ہے۔ ماحصل یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے کذب ممتنع ہے اس لئے کہ وہ قبح ونقص ہے جو وجوب ذاتی کے منافی ہے تو اسی علت سے تعذیب طائع بھی ممتنع ہوگا کیونکہ نقصیت میں دونوں یکساں ہیں جبکہ تعذیب کو اشاعرہ جائز مانتے ہیں اسی لئے ماتن نے استدلال معتزلہ کا جواب دیتے ہوئے ''لکن حرف استدراک'' سے اشارہ کیا ہے کہ جواب مذکور اشاعرہ کے حق میں نفع بخش نہ ہوگا۔

بلکہ اشاعرہ پر یہ اعتراض بھی وارد ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے تعذیب عاصی بھی جائز نہ ہو اس لئے کہ وہ اپنے اختیار سے عاصی نہیں بنا ہے کہ اس کو اس کی قدرت حاصل نہیں ہے بلکہ اللہ عز شانہ کے کرنے سے عاصی ہوا ہے پس جب وہ عاصی جعل باری تعالیٰ سے عاصی ہوا تو اس پر تعذیب کہ تم عاصی کیوں ہوئے ایسا نقص ہے۔جس سے اللہ عز شانہ کی تنزیہہ واجب ہے اس لئے کہ نقص محال ہے۔

اشاعرہ کی طرف سے جواب:۔بعض اعاظم نے اشاعرہ پر وارد ہوئے اعتراض کا جواب دیا ہے وہ یہ ہے کہ اشاعرہ گرچہ افعال کے حسن وقبح کے شرعی ہونے کے قائل ہیں لیکن اس معنی کر کہ حسن وقبح آخرت میں ثواب وعقاب کے استحقاق کے معنی میں ہے مگر اس کے ساتھ ان لوگوں نے اسبات کا بھی اعتراف کیا ہے کہ بعض افعال وبعض صفات نفس الامر میں بغیر ورود شرع وشارع کامل وناقص ہو سکتے ہیں تاہم صفت ناقصہ نسبت کرتے ہوئے جناب باری کی طرف ان کے نزدیک بھی محال ہے۔ رہے افعال کاملہ وناقصہ کا صدور تو اللہ رب العزت شانہ سے محال ذاتی نہیں ہے اس لئے کہ اس کی شان

فعال لمایرید ہے البتہ حکمت وجود اور مصلحت کاملہ کی طرف نظر کرتے ہوئے سنت الٰہیہ جاری ہونے اور عادت الٰہیہ قائم ہونے کے موافق کمالات و ناقصات کا صدور ممتنع بالغیر ہے ولیکن ذات باری تعالیٰ اور اس کے ارادہ کی طرف نظر کرتے ہوئے ان افعال کا صدور محال نہیں ہے۔ الغرض اللہ عز شانہ کی طرف کسی فعل کے وجوب و امتناع کی نسبت عادی و استحسانی ہے لہذا اشاعرہ پر امتناع تعذیب طائع کا الزام دینا لازم نہ آئے گا کیونکہ امتناع تعذیب سے مراد اگر امتناع ذاتی ہے یعنی یہ کہ اللہ عز شانہ کی نفس ذات اور اس کے ارادہ کی طرف نظر کرتے ہوئے تعذیب ممتنع ہے تو یہ غیر لازم ہے اور اگر امتناع عادی و استحسانی مراد ہے یعنی یہ کہ نظر کرتے ہوئے عادت الٰہیہ کے جاری ہونے کی طرف یا مصالح و حکم کے رعایت کی طرف تعذیب ممتنع ہے تو یہ لازم ہے مگر اشاعرہ کے نزدیک ممتنع نہیں ہے یونہی تعذیب عاصی، تعذیب طائع کی طرح اللہ عز شانہ کی نفس ذات و ارادہ کی طرف نظر کرتے ہوئے ممتنع نہیں ہے گو کہ مصلحت و حکمت کی رعایت کے سبب بموافق عادت ممتنع ہے لیکن حقیقت میں یہ ممتنع نہیں۔

متن المسلم :۔"مسألة على التنزيل شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافاً للمعتزلة واستدل بانه لو وجب لوجب بفائدة ولا فائدة له تعالىٰ لتعاليه عنها ولا للعبد امافي الدنيا فلانه مشقة واما في الآخرة فلانه لامجال للعقل في ذالك، اقول بعد تسليم ماادعاه المعتزلة كماهو معنى التنزل القول بانه لامجال للعقل مشكل على انه لوتم هذا لاستلزم عدم الوجوب مطلقا والظاهر أن الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق مع أن المشقة لاينفي الفائدة فان العطاياعلى متن البلايا قال اللّٰه تعالىٰ "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا قالوا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه وكل ماكان كذالك فهو واجب . وعورض اولاً بانه تصرف في ملك الغير بغيراذنه ويجاب بل با لاذن العقلي على أنه مثل الاستظلال والاستصباح وثانيا بانه يشبه الاستهزاء كيف وهوضعيف فان المعتبر عند اللّٰه تعالىٰ الاخلاص وايضا كيف يقال أن الشرع وردبوجوب مايشبه الاستهزاء فتدبر"

ترجمہ:۔(اشعریہ) نے علیٰ سبیل التسلیم معتزلہ کے برخلاف (کہا) کہ عقلی طور پر شکر منعم واجب

نہیں ہے اور (عدم وجوب شکر پر) دلیل لائی ہے کہ اگر عقلاً شکر واجب ہوگا تو کسی نہ کسی فائدہ کے سبب واجب ہوگا اور اس میں اللہ سبحانہ تعالیٰ کا کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ حصول فائدہ سے منزہ و پاک ہے اور نہ ہی بندہ ہی کا فائدہ ہے دنیا میں تو اس لئے کہ وہ مشقت ہے اور رہے آخرت میں تو عقل کو امر آخرت کے ادراک میں طاقت نہیں ہے معتزلہ کے دعویٰ کو تسلیم کر لینے کے بعد جیسا کہ تنزل کا مطلب ہے یہ قول کرنا کہ امر آخرت کے درک میں عقل کو مجال نہیں ہے مشکل نظر آتا ہے علاوہ ازیں اگر یہ دلیل تام ہو بھی جاتی ہے تو یہ استدلال مطلقا عدم وجوب کو مستلزم ہے جبکہ ظاہر یہ ہے کہ مطلق کو تسلیم کرنے لینے کے بعد کلام خاص (وجوب شکر) میں ہے باوجود یہ کہ مشقت فائدہ سے خالی نہیں ہوتی کیونکہ عطائیں مشقتوں کے مطابق ہی ہوتی ہیں، چنانچہ اللہ عز شانہ کا ارشاد ہے کہ جو لوگ ہمارے امر میں کوشش کریں گے ہم ان کو اپنے راستہ کی راہ دکھا دیں گے......اور معتزلہ نے (شکر وجوب منعم پر دلیل دیتے ہوئے) کہا کہ ترک شکر کے سبب عقاب کے احتمال سے، شکر منعم امن کو مستلزم ہے اور ہر وہ جو ایسا ہو واجب ہوتا ہے اسلئے شکر واجب ہے........اس پر پہلا معارضہ یہ کہا گیا کہ وہ ملک غیر میں بغیر اسکے اذن کے تصرف کرنا ہے اور اسکا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ بلکہ اذن عقلی حاصل ہے علاوہ ازیں اس کی مثال سایہ حاصل کرنے اور روشنی حاصل کرنے جیسی ہے......اور دوسرا معارضہ یہ کیا جاتا ہے کہ وہ استہزاء کے مشابہ ہے مگر یہ ضعیف ہے اسلئے کہ خدا کے نزدیک اخلاص کا اعتبار ہے نیز کیونکر ایسا کہا جاسکتا ہے کہ شریعت ایسی چیز کو واجب کر کے وارد ہوئی ہے جو استہزاء کے مانند ہے اس لئے سوچو!

تشریح:۔ قولہ۔ مسألة علی التنزیل شکر المنعم الخ

درج بالا عبارت سے حاکمیت عقل کے بطلان پر حکم عقلی کے منکرین حضرات اشاعرہ وغیرھم کی دلیل ذکر کی ہے۔

دلیل:۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اولاً ھم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ احکام "عقلی ہیں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیتے ہیں تو خاص شکر منعم کے عقلا واجب ہونے کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ شکر منعم اگر عقلا واجب ہو تو ظاہر ہے کہ وہ کسی نہ کسی فائدہ کے تحت واجب ہوگا ورنہ عبث ولغو ہوگا اور عقل عبث ولغو کو واجب نہیں کرتی پس وجوب شکر عقلی میں یا تو اللہ تعالیٰ کا فائدہ ہے یا بندہ کا۔ اللہ کا فائدہ نہیں ہوسکتا کہ وہ حصول فائدہ سے

بے نیاز پاک منزہ ہے ورنہ احتیاج الی الغیر لازم آئے گا اور احتیاج بلازم امکان وحدوث ہے جو وجوب ذاتی کے منافی ہے اس میں بندہ کا بھی کوئی فائدہ وابستہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر بندہ کا کوئی فائدہ ہوگا تو دنیا میں ہوگا یا آخرت میں ہوگا دونوں فائدے منتفی ہیں۔ دنیا کا فائدہ اس لئے منتفی ہے کہ شکر میں نفس پر ایسی مشقت ہوتی ہے جس میں دنیا میں کوئی حظ وحصہ نہیں ہوتا اور جس مشقت میں کوئی حظ وحصہ نہ ہو اس میں دنیا میں کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا۔ رہا آخرت کا فائدہ تو یہ بھی منتفی ہے کیونکہ امر آخرت کے درک میں عقل کو کوئی طاقت اور مجال نہیں ہے اس لئے کہ آخرت ان امور غیبیہ میں سے ہے جس کو عقل سے ادراک نہیں جاسکتا۔ الغرض جب مطلقاً فائدہ منتفی ہو گیا تو شکر منعم عقلا واجب نہ ہوگا۔

قوله۔ اقول بعد تسلیم مادعاه المعتزلة کما هو الخ

عقلا شکر نہ واجب ہونے پر اشاعرہ نے جو مندرجہ بالا دلیل پیش کی اس دلیل کا رد ماتن نے تین وجوہ سے کیا ہے۔ درج بالا عبارت میں وجوہ ثلثہ میں پہلی وجہ رد کا بیان ہے۔

وجہ اول:۔ دعویٰ معتزلہ "حسن وقبح اور حکم کے عقلی ہونے کو تسلیم کر لینے کے بعد اشاعرہ کا یہ کہنا کہ درک آخرت میں عقل کو مجال وقوت نہیں ہے بڑا مشکل ہے کیونکہ تم لوگوں نے جب حکم کے عقلی ہونے کو تسلیم کر لیا تو گویا امر آخرت کے درک میں مجال عقل کو تسلیم کر لیا پھر بھی عدم مجال عقل کا قول کرنا خود سے اپنے قول کو رد کرنے کے مرادف ہے۔

قوله۔علی أنه لوتم هذاالاستلزم عدم الوجوب :۔الخ

وجہ دوم:۔ اس عبارت سے اشاعرہ کی دلیل مذکور کا دوسرا رد ہے۔ رد کی تقریر یہ ہے کہ تمہاری دلیل مذکور اگر تام ہو جاتی ہے تو یہ دلیل مطلقا عدم وجوب کو مستلزم ہے یعنی کوئی امر خواہ وجوب شکر ہو یا غیر شکر ہو دلیل چاہتی ہے کہ کوئی امر عقلا واجب ہی نہ رہے کیونکہ دلیل کی تقریر مطلق وجوب کی نفی پر بھی جاری ہوتی ہے بایں طور کہ کہا جائے گا کہ کوئی چیز عقلا واجب نہیں ہے اس لئے کہ اگر کوئی امر واجب ہوا تو کسی نہ کسی فائدہ کے تحت واجب ہوگا ورنہ عبث ولغو ہوگا اور فائدہ سرے سے منتفی ہے کیونکہ اگر فائدہ ہوگا تو اللہ تعالیٰ کا ہوگا یا پھر بندہ کا فائدہ ہوگا۔ اللہ کا فائدہ نہیں ہوسکتا کہ وہ فائدہ سے بے نیاز ہے اور بندہ کا بھی فائدہ نہیں ہوسکتا لیکن دنیا میں تو اس لئے کہ وہ مشقت ہے اور رہے آخرت میں تو اس

لئے کہ امر آخرت کے درک میں عقل کو مجال نہیں ہے۔

غرض یہ کہ دلیل مطلق وجوب کی نفی پر دلالت کر رہی ہے جب کہ انداز گفتگو "علی التنزل" سے ظاہر ہے کہ مطلق وجوب کو تسلیم کر لینے کے بعد خاص وجوب شکر کی نفی پر گفتگو ہے۔

قوله "مع أن المشقة لاينفی الفائدة فان العطايا علی متن" الخ

وجہ سوم:۔ اس عبارت میں اشاعرہ کی دلیل مذکور کا تیسرا رد ہے، رد کی تقریر یہ ہے کہ وجوب شکر کی نفی پر مستدل کا قول کہ شکر مشقت ہے مسلم ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مشقت بے فائدہ ہوتی ہے کیونکہ مشقت کے بیشمار فائدے ہوتے ہیں مثلاً جسمانی صحت برقرار رہتی ہے، اعضاء جسمانیہ ظاہرہ وباطنہ صحیح سلامت اور متحرک رہتے ہیں، رزق میں زیادتی ہوتی ہے اور قحط دور ہوتا ہے وغیرہ کہ عطائیں اور انعامات، مشقتوں کے مطابق ہوتی ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے والذین جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا۔ دیکھو جہاد اعظم مشاق ہے تاہم اس میں بھی فائدہ مرتب ہوتا ہے کہ کفار کو دفع کیا جاتا ہے اسلام کا دائرہ وسیع ہوتا ہے اور اموال غنیمت حاصل ہوتے ہیں وغیرہ لہذا مشقت سے فائدہ کی نفی مطلقاً صحیح نہیں۔

قوله "قالوا انه يستلزم الامن من احتمال" الخ

درج بالا عبارت میں ماتن نے شکر منعم کے عقلاً واجب ہونے پر معتزلہ کی دلیل ذکر کی ہے تاکہ اشاعرہ پر منع اور اس کی دلیل پر معارضہ قائم ہو جائے۔

دلیل:۔ کا حاصل یہ ہے اشاعرہ کی دلیل کا مقدمہ "کہ شکر میں بندہ کے لئے دنیا میں کوئی فائدہ نہیں ہے" ممنوع ہے اس لئے شکر احتمال عقاب سے امن کو مستلزم ہے برخلاف ترک شکر کے کہ اس میں عقاب کا احتمال ہے اور ہر وہ چیز جو ترک شکر کے سبب عقاب سے امن کو مستلزم ہے وہ واجب ہے لہذا شکر منعم عقلاً واجب ہے اور یہ ظاہر ہے کہ دنیا میں عقاب سے مامون ہونا دنیاوی فائدہ ہے پس شکر منعم دنیا میں خالی از فائدہ نہ ہوا۔

قوله وعورض اولاً بانه تصرف فی ملک الغير بغير الخ

معتزلہ کی دلیل مذکور پر مختصر ابن حاجب اور تحریر ابن ہمام میں دو طریقے سے معارضہ قائم کیا گیا ہے درج

بالاعبارت میں ماتن نے پہلا معارضہ ذکر کیا ہے۔

معارضہ اولیٰ:۔ یہ ہے کہ بغیر امر شارع کے شکر کرنا ملک غیر میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا ہے اس لئے کہ عبد شاکر اپنے تمام قوی واعضاء اور اموال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی ملک ہے اور شکر اسی وقت ادا ہوسکتا ہے جب بندہ قلب کو ذکر الٰہی کی طرف پھیرے، اور اعضاء جوارح کو اسی چیز میں استعمال کرے جس کے لئے اس کی تخلیق ہوئی ہے پس اسطرح قلب کو پھیرنا اور اعضاء کو استعمال کرنا ملک غیر میں بلا اجازت مالک تصرف کرنا ہے اور مالک کی اجازت کے بغیر اس کی ملک میں تصرف کرنا حرام ہے لہذا شکر حرام۔ الغرض ترک شکر کے سبب عقاب کا احتمال اور اداء شکر کے سبب عقاب سے امن نہیں ہوسکتا۔

قوله۔ویجاب بل بالاذن العقلی

جواب معارضہ:۔ معارضہ مذکورہ کا دو جواب دیا گیا ہے ایک جواب کی طرف ماتن نے درج بالاعبارت میں اشارہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ شکر قبل ورود شرع ملک غیر میں بلا اذن شرعی تصرف کرنا ہے مگر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس تصرف میں علی الاطلاق اذن ہی نہیں ہے چونکہ یہ تصرف اذن عقلی سے ثابت ہے اور اذن عقلی درحقیقت اذن شارع ہے کیونکہ معتزلہ عقل کو رسول باطن مانتے ہیں۔

قوله علی انه مثل الاستظلال والاستصباح۔

اس میں معارضہ مذکورہ کے دوسرے جواب کی طرف اشارہ ہے جواب کا حاصل یہ ہے شکر ایک ایسا فعل ہے جس کے لئے مالک کی اجازت درکار نہیں۔ اس لئے کہ شکر کے سبب ملک غیر میں تصرف کرنا ایسا ہی ہے جیسے غیر کی دیوار کے سایہ میں اس کی اجازت کے بغیر بیٹھنا اور جیسے دوسرے شخص کے چراغ کی روشنی سے اسکی اذن کے بغیر روشنی حاصل کرنا پس جس طرح صاحب جدار ومصباح سے اس کی اجازت کے بغیر سایہ وروشنی حاصل کرنا جائز ہے حاجت اذن نہیں ہوتی کیونکہ ہر وہ چیز جس میں مالک کا کوئی نقصان نہ ہو اس کو بلا اذن مالک استعمال کرنا جائز ہے اسی طرح رب مشکور کی ملک میں اس کی اذن کے بغیر بطور اداء شکر تصرف کرنا جائز ہے کہ اس میں مالک کا کوئی ضرر نہیں، چنانچہ عقل اتنا جانتی

ہے کہ صاحب جدار صاحب مصباح کو اس سے ضرر نہیں ہوگا اسلئے مالک اس سے راضی رہیں گے اور یہی اذن عقلی ہے۔

صدر الشریعہ کا موقف:۔ عقلا شکر واجب ہونے پر صدر الشریعہ نے دلیل دیتے ہوئے کہا ہے کہ کیونکر کوئی عاقل اسکو جائز قرار دے گا کہ اللہ مالک الملکوت ن عطا کردہ انواع واقسام نعمتوں کا کوئی انکار کرے اور اسکی ناشکری کرے، قسم قسم کی تکذیبات سے اس کی تکذیب کرے جس ملک وھاب نے زیست جیسی نعمت بے بہا عطا فرمائی، قسم قسم کے ماکولات ومشروبات اور ملبوسات کی دولتوں سے سرفراز فرمایا، اپنی رحمتوں کے سمندر میں غوطہ زن فرمایا ہر لحظہ، ہر لمحہ اپنی نعمتوں کی ایسی بارش فرماتا جسکا حساب وشمار نہیں۔ پھر بھی اس کی حد درجہ ناشکری کرے اور تکذیبات شنیعہ کے ذریعہ اس کی تکذیب کرے جبکہ وہ بادشاہ ملک وملکوت سخت گرفت فرمانے پر قادر ہے تو کیونکر وہ ان تکذیبات پر مواخذہ نہ فرمائے گا اور بندہ کے ذمہ کوئی امر لازم نہ کرے گا۔!!! حاصل یہ کہ شکر عقلا واجب ہے۔

قوله وثانيا بانه يشبه الاستهزاء

معارضہ ثانیہ:۔ معتزلہ کی دلیل سابق پر دو معارضے قائم کئے گئے تھے معارضہ اولی کا بیان ہو چکا معارضہ ثانیہ کو مصنف نے اپنے قول وثانیا بانہ یشبہ سے بیان کیا ہے تقریر معارضہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کی نعمتوں پر شکر ادا کرنا اللہ کے ساتھ استہزاء کرنے کے مرادف ومشابہ ہے اسلئے کہ منعم حقیقی کی مملکت تامہ کاملہ مطلقہ اور عظمت بے غایت کی طرف نسبت کرتے ہوئے بندہ پر عطا کردہ نعمت کی کوئی قدر ومنزلت نہیں ہے اور بندہ پر عطا کردہ نعمتوں کی کیونکر کوئی اہمیت ہوسکتی ہے جب کہ پوری دنیا اس حاکم مطلق کے نزدیک مچھر کے ایک پیر کے برابر بھی نہیں ہے...... یا اسلئے کہ اس نعمت کا شکر منعم حقیقی کے منصب الوھیت کے شایان شان نہیں ہے جب اللہ کی عظمت وملکوت کی طرف نسبت کرتے ہوئے بندہ پر عطا کردہ نعمتوں کی کوئی حیثیت نہیں ہے تو اس نعمت کی وجہ سے بندہ جو اس کا شکر ادا کرے گا اس کی جلالت وکبریائی کے لائق نہ ہوگا غرض بہر دو صورت خواہ نظر کرتے ہوئے نعمت کی طرف یا منصب الوھیت کی طرف۔ یہ شکر مشابہ استہزاء ہے چونکہ اس وقت عقلی طور پر شکر بجالانے کا معنی یہ ہوتا ہے کہ بندہ عقلا اللہ عز شانہ کی معرفت میں نظر کرے تا کہ جانے کہ اللہ واحد ہے قادر ہے علیم ہے وغیرہ، پس بندہ پر

اس فیضان نعمت کی اور اس پر اس کے شکر بجا آوری کی مثال اس فقیر جیسی ہے جس پر ایک ایسا عظیم بادشاہ جو شرق وغرب کا مالک ہو ایک روٹی کا ٹکڑا یا ایک قطرہ پانی تصدق کرے چنانچہ اللہ عز شانہ نے اپنے بندہ شاکر پر جو انعام واکرام فرمایا ہے وہ انعام واکرام اسکی کبریائی اور خزانہ ملک کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس ایک لقمہ سے بھی کم ہے جو بادشاہ کے خزانے کی طرف ہے۔ پھر روٹی کے اس ٹکرہ پر محافل عظیمہ میں وہ فقیر اس شہنشاہ کی طرف انگلی کے اشارے سے اس کا شکر ادا کرنے لگے کہ وہ بادشاہ اپنی بادشاہت میں یکتا ہے، عطا سخا کا تاجدار ہے جس نے مجھے ایک روٹی کا ٹکرا عطا کیا یا وہ بحر سخاوت ہے جس نے مجھے ایک قطرہ پانی عطا کیا وغیرہ ظاہر ہے کہ اسطرح تعریف کرنا بادشاہ کی مدح نہیں بلکہ ذم واستہزاء ہے اسی طرح خالق کا شکر اس کی مدح نہیں بلکہ استہزاء ہوگا اور استہزاء حرام ہے لہذا شکر حرام ہوا۔

قوله۔ وهو ضعيف فان المعتبر الخ

جواب معارضہ:۔ ماتن نے اس عبارت سے معارضہ ثانیہ مذکورہ کا ایک جواب دیا ہے حاصل یہ ہے کہ یہ معارضہ ضعیف وسخیف ہے چنانچہ معارضہ کا کبری ہی ممنوع ہے یعنی ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ جو مشابہ استہزاء ہے وہ حرام ہے کیونکہ اس بارگاہ میں اعمال کی مقدار وکمیات نہیں دیکھی جاتی بلکہ قلب کی کیفیات، اخلاص ونیت دیکھی جاتی ہے۔ چنانچہ حدیث شریف میں ارشاد ہوا ان اللہ لاینظر الی اعمالکم و صورکم بل الی نیاتکم او کمال قال پس وہ شکر جو بندہ سے صادر ہو اور صالح تعظیم ہو اگر اس میں نیت صادقہ کے ساتھ اخلاص شامل حال ہو تو خیر ہے استہزاء نہیں ارشاد باری تعالی ہے وما امروا الالیعبد وا اللہ مخلصین له الدین.

قوله۔ وایضا کیف یقال أن الشرع ورد بوجوب الخ

معارضہ کا یہ دوسرا جواب ہے اس کا بھی حاصل یہی ہے کہ ہمکو دلیل کا کبری تسلیم نہیں ہے یعنی ہم نہیں مانتے کہ شکر مشابہ استہزاء ہے کیونکہ وجوب شکر کے سلسلہ میں شریعت وارد ہوئی ہے اور یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ شریعت ایسی چیز کے وجوب کے ساتھ وارد ہوئی ہے جو مشابہ استہزاء ہے جب کہ شبیہ بالاستہزاء قبیح ہے اور قبیح واجب نہیں ہوتا بلکہ حرام ہوتا ہے پس شریعت نے امر حرام کو واجب کیسے کر دیا؟ لہذا اس کلام کی متانت دقت پر خوب غور کرو۔

فاضل خیر آبادی کا جواب:۔ معارضہ مذکورہ کے جواب میں علامہ فاضل خیر آبادی نے کہا ہے کہ بندہ پر اللہ عز شانہ کی نعمتیں غیر متناہی ہیں (ارشاد باری تعالیٰ ہے وان تعدوھا فلاتحصوھا) اگر چہ اللہ عز شانہ کے خزائن ملک کی طرف نسبت کرتے ہوئے عطا کردہ نعمتیں قلیل ہیں مگر ان نعمتوں کا قلیل ہونا اسبات کو لازم نہیں کرتا کہ نفس الامر میں بھی وہ نعمت قلیل ہو کیونکہ جب بادشاہ کسی فقیر کو اتنا دے دے جو اسکی حاجت کے لئے کافی ہو بلکہ زیادہ ہو جائے بچ رہے تو وہ قلیل نہیں بلکہ نعمت کثیرہ کہلاتی ہے گو کہ بادشاہ کی ملک کی طرف نسبت کرتے ہوئے قلیل معلوم ہوتی ہے پس جب بندہ محتاج کی طرف نسبت کرتے ہوئے وہ نعمت کثیرہ عظیمہ غیر متناھیہ ہوئی تو اس پر شکر کرنا مشابہ استہزاء نہیں ہوسکتا۔

متن المسلم :۔''مسألة لاخلاف فی أن الحکم وان کان فی کل فعل قدیما لکن یجوز أن لایعلم قبل البعثة بعض منه بخصوصه اماعند المعتزلة فلانه وان کان ذاتیا لکن منه مالایدرک بالعقل علة الحسن والقبح فیه واماعند غیرهم فلان الموجب وان کان الکلام النفسی القدیم لکن ربماکان ظهوره بالتعلق وهو حادث بحدوث البعثة فلاحکم مشخص قبلها فلاحرج عندنا واما الخلاف المنقول بین اهل السنة أن أصل الافعال الاباحة کماهو مختار اکثر الحنفیة او الشافعیة والحظر کماذهب الیه غیرهم وقال صدرالاسلام الاباحة فی الاموال والحظر فی الانفس فقیل ان ذالک بعدالشرع بالادلة السمعیة ای دلت علی أن مالم یقم فیه دلیل التحریم ماذون فیه اوممنوع، وفیه مافیه۔

ترجمہ :۔اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ حکم ہر فعل میں اگر چہ قدیم ہے لیکن ایسا ممکن ہے کہ بعثت سے پیشتر کسی خاص فعل کا حکم نہ معلوم ہو سکے لیکن معتزلہ کے نزدیک تو اسلئے کہ حکم گو کہ ان کے نزدیک ذاتی ہے تاہم (ان کے نزدیک بھی) بعض ایسے فعل ہیں جنکی علت حسن وقبح کو ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے اور رہے غیر معتزلہ کے نزدیک تو اسلئے کہ حکم کا موجب گرچہ کلام نفسی قدیم ہے لیکن اس کا ظہور تعلق سے ہوتا ہے اور تعلق بعثت کے حدوث کے سبب حادث ہے اس لئے قبل اس کے کوئی حکم معین نہیں ہے۔لہذا ہمارے نزدیک (ترک فعل میں) کوئی حرج نہیں رہا وہ اختلاف جو

اہلسنت کے مابین چلا آرہا ہے کہ کیا اصل افعال میں اباحت ہے؟ جیسا کہ اکثر حنفیہ وشافعیہ کا مختار ہے، یا حظر ومنع ہے جیسا کہ دوسروں کا کہنا ہے اور صدر الاسلام نے کہا ہے کہ اموال میں اباحت ہے اور نفس میں حظر ومنع ہے تو کہا گیا ہے کہ (یہ اختلاف جو اہلسنت کے مابین واقع ہے) وہ شرع کے بعد ادلہ سمعیہ سے ہے یعنی دلائل شرعیہ دلالت کرتی ہیں کہ بیشک وہ فعل جس میں دلیل تحریر قائم نہیں ہوئی ہے اس میں ماذون ہے یا ممنوع ہے اس میں وہ ہے جو ہے۔

تمھید :۔ گذشتہ اوراق میں حسن وقبح اور حکم کے عقلی وشرعی ہونے کے ضمن میں جو مذاہب معتزلہ، اشاعرہ اور حنفیہ کا اور پھر ان کے نظریات کا ذکر ہوا اس سے بعض خیال میں یہ شبہ گذر سکتا تھا کہ جب معتزلہ کے نزدیک فعل کا حسن وقبح عقلی وذاتی ہے نیز یہ عقلا مستلزم حکم ہے اس لئے معتزلہ کے نزدیک حکم قدیم ہوگا جب کہ معتزلہ کے نزدیک حکم حادث ہے کیونکہ حکم اثر خطاب جیسے وجوب حرمت وغیرہ کا نام ہے۔ اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک گوکہ حسن وقبح عقلی ہے لیکن حکم شرعی ہے اس طرح اشاعرہ کے نزدیک حسن وقبح کے شرعی ہونے کے ساتھ ساتھ حکم بھی شرعی ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ بعثت رسول کے بعد فعل میں کوئی نہ کوئی حکم ثابت ہے اور یہ حدوث کو چاہتا ہے جبکہ حکم قدیم ہے۔

الغرض معتزلہ کے مذہب سے ان کے نزدیک حکم کا قدیم ہونا سمجھا جاتا ہے حالانکہ حکم ان کے یہاں حادث ہے اور اشاعرہ وحنفیہ کے مذہب سے حکم کا حادث ہونا سمجھا جاتا ہے حالانکہ حکم ان کے نزدیک قدیم ہے کہ حکم اثر خطاب سے عبارت نہیں ہے بلکہ نفس خطاب کا نام ہے۔ چنانچہ اسی خلجان کو دفع کرتے ہوئے مصنف نے کہا۔

لاخلاف في أن الحكم وان كان في كل الخ

تنبیہ :۔ خیال رہے کہ اہلسنت وجماعت کے نزدیک ہر فعل میں حکم قدیم ہے کیونکہ ان کے نزدیک حکم "خطاب اللہ تعالیٰ الازلی القدیم المتعلق بافعال المکلفین اقتضاء وتخییرا" سے عبارت ہے اور خطاب "خوطب بہ" کے معنی میں ہے اور ماخوطب بہ یہ کلام الٰہی، اور کلام الٰہی صفت الٰہی قدیم ہے۔ اس کے برعکس معتزلہ کے نزدیک حکم حادث ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک حکم نفس خطاب کو نہیں کہتے بلکہ اثر خطاب کا نام ہے اور اثر حادث ہے لہذا حکم بھی حادث ہوا۔ بلفظ دیگر یہ کہہ سکتے ہیں کہ حکم

اثر خطاب یعنی وجوب وحرمت وغیرہ کا نام ہے اور وجوب وحرمت وغیرہ امور ان کے نزدیک بندہ کے ارادہ حادثہ کی علتوں سے مُعلَّل ہیں جب علت ارادہ حادث ہے تو ظاہر ہے کہ معلول یعنی وجوب وحرمت وغیرہ بھی حادث ٹھہریں گے اور وجوب وحرمت حکم ہے پس حکم حادث ہوا۔

تشریح:۔ قوله لاخلاف فی أن الحکم وان کان فی کل الخ

درج بالا تمہید وتنبیہ ذہن نشین کر لینے کے بعد ماتن کی عبارت کا خلاصہ ملاحظہ ہو اس عبارت سے ماتن کہنا چاہتے ہیں کہ وہ لوگ جو حکم کے عقلی ہونے کے قائل ہیں اور جو شرعی ہونے کے قائل ہیں ان سبھوں کے نزدیک خواہ حکم قدیم ہو یا حادث ہو بالاتفاق قبل ارسال رسل ،بعض خاص حکم کا علم نہ ہونا ممکن ہے چنانچہ اہلسنت وجماعت اور معتزلہ بھی اسبات پر متفق ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ بعثت کے پیشتر بعض خاص حکم کا علم بندہ کو نہ ہو سکے۔ غرض سارے فرق اسلامیہ کم از کم بعض مخصوص حکم کے عدم علم پر متفق ہیں اگر چہ کل احکام یا اکثر احکام کے علم ہونے نہ ہونے میں ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے ۔ چونکہ اشاعرہ اور جمہور حنفیہ اسبات کے قائل ہیں کہ قبل بعثت احکام میں سے کوئی حکم معلوم نہیں ہو سکتا اور معتزلہ وبعض حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ صرف بعض مخصوص حکم کا علم قبل بعثت نہیں ہو سکتا۔ حاصل یہ کہ ماتن کی عبارت ''لکن یجوز أن لایعلم قبل البعثة بعض منه'' قاعدہ منطقیہ جزئیہ (سلب جزئی ،سلب کلی اور سلب عن البعض سے عام ہوتا ہے) پر قائم ہے اس لئے کہ وہ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ بعثت سے قبل کل حکم کا علم مطلقاً نہیں ہوگا تو ظاہر ہے کہ بعض مخصوص کا علم بھی نہ ہوگا۔ اور جن کے نزدیک بعض حکم کا علم ہو سکتا ہے اور بعض کا نہیں ہو سکتا ہے تو ان کے نزدیک بھی بعض حکم کا علم نہ ہونا واضح ہے۔ خلاصہ یہ کہ بعض مخصوص حکم کے علم نہ ہونے پر اہل حق واعتزال کا اتفاق ہے۔

قوله واما عند المعتزله فلانه وان کان ذاتیا الخ

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ حنفیہ، اشاعرہ اور معتزلہ سبھوں کے نزدیک بعض مخصوص حکم کا علم نہ ہونا جائز ہے تو اب عدم علم کی وجہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ رہے معتزلہ تو ان کے نزدیک بعض مخصوص حکم کے علم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ افعال کا حسن وقبح اگر چہ ذاتی وعقلی ہے تاہم افعال میں سے بعض فعل ایسے ہیں کہ اس فعل کے حسن وقبح کی علت کو عقل سے ادراک نہیں کیا جا سکتا اور یہ ظاہر ہے کہ جب

حسن وقبح کی علت کو عقل سے جاننا ممکن نہیں تو معلول یعنی فعل کے حسن وقبح کو بھی نہیں جانا جاسکتا تو لاجرم اس فعل کا حکم بھی معلوم نہ ہوسکے گا کہ بناء حکم ان کے نزدیک حسن وقبح ہی ہے جیسے ۲۹ ر رمضان کے روزہ کا وجوب اور ایک شوال کے روزہ کی حرمت وغیرہ۔

قوله واما عند غيرهم فلان الموجب وان كان الكلام الخ

درج بالا عبارت میں ماتن نے غیر معتزلہ کے نزدیک بعض حکم کے معلوم نہ ہونے کی وجہ بیان کی ہے۔.......اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر معتزلہ یعنی اہلسنت کے نزدیک بھی بعض مخصوص حکم کا علم قبل بعثت نہیں ہوسکتا وجہ یہ ہے کہ حکم کا موجب اگرچہ کلام نفسی قدیم ہے لیکن کلام نفسی سے حکم کا ظہور اسوقت ہوتا ہے جب کلام نفسی کا تعلق حکم سے یا مخاطب بہ سے ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ تعلق حادث ہے چونکہ کلام نفسی کا تعلق حکم سے بعد بعثت ہی ہوتا ہے اور بعثت حادث ہے لہذا قبل بعثت ہمارے نزدیک کوئی حکم نہیں ہوگا پس قبل بعثت افعال کے فعل وترک میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اس کی مزید تحقیق یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے صفات جیسے ارادہ، تکلم وغیرہما صفات قدیمہ بسیطہ اضافیہ یعنی ذات تعلق کہلاتی ہیں پس جس طرح صفت ارادہ سے مراد اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب ارادہ، مراد سے متعلق ہوتا ہے اور تعلق کے حادث ہونے کے سبب مراد حادث ہے اسی طرح صفت کلام نفسی اگرچہ حکم مطلق کا موجب ہے لیکن وہ ممیز ومشخص اسی وقت ہوگا جب اسکا تعلق الفاظ مخصوصہ، اشخاص معینہ سے ہوجائے الغرض احکام یعنی وجوب وحرمت وغیرہما کے درمیان تمایز تعلقات کے تمایز کے تابع ہے اور چونکہ بعثت کے حدوث کے سبب تعلقات حادث ہیں اس لئے تعلقات کے حدوث سے احکام شخصیہ ممیزہ حادث ہوں گے اور جب بعد حدوث بعثت احکام حادث ہوئے تو قبل حدوث بعثت احکام نہ رہے لہذا اللہ عز شانہ کی طرف سے قبل بعثت بندے کسی حکم کے مکلف نہ ہونگے پس ہمارے نزدیک فعل وترک میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔

قوله واما الخلاف المنقول بين اهل السنة أن اصل الافعال الخ

اس عبارت سے ماتن نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کی تقریر:۔ جب ماسبق سے یہ معلوم ہوگیا کہ اشاعرہ وحنفیہ کے نزدیک قبل

بعثت کوئی حکم نہیں ہوتا چنانچہ اس لئے تو قبل بعثت فعل وترک میں حرج نہیں ہے تو پھر ان لوگوں کی طرف سے یہ کہنا کیونکر صحیح ہے کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے یا حرمت ہے حالانکہ اباحت وحرمت حکم ہے، قبل بعثت اباحت وحرمت کا قول کرنا، درحقیقت قبل بعثت حکم ماننے کے قبیل سے ہے پس جس چیز کی نفی کی تھی اسی کا اثبات ہے۔

جواب:۔ ماتن نے اسی اعتراض مذکور کا جواب اپنے قول واما الخلاف المنقول سے دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اہلسنت کے مابین اس سلسلے میں جو اختلاف منقول ہے کہ ''افعال میں اصل اباحت ہے جیسا کہ اکثر حنفیہ وشافعیہ کا مختار ہے جن میں امام کرخی ابوبکر رازی اور علمائے عراق قابل ذکر ہیں اور یہی مذہب حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا تھا اور یزید پلید کا بھی یہی رجحان تھا یا اصل حظر وممانعت ہے جیسا کہ اس طرف بعض دوسرے حضرات گئے ہیں جن میں حضرت ابومنصور ماتریدی، امام برہان الدین مرغینانی صاحب ہدایہ اور عامہ اہلحدیث شامل ہیں، بلکہ کہا گیا ہے کہ یہی مذہب حضرت علی رضی اللہ عنہ، ائمہ اہلبیت اطہار، امام اعظم ابوحنیفہ، امام شافعی اور جمہور کا ہے۔ اور صدرالاسلام کے مذہب میں تفصیل ہے وہ یہ کہ وہ افعال جن کا تعلق اموال سے ہے جیسے بیع وشراء اور اکل وشرب وغیرہ تو اس میں اصل اباحت ہے اور وہ افعال جن کا تعلق انفس سے ہے جیسے قتل وضرب اور تصرف علی الفروج وغیرہ تو اس میں اصل حرمت ہے........ پس مندرجہ بالا اختلات حکم اباحت وحرمت کا ایک یہ جواب دیا گیا ہے کہ اہلسنت کے مابین یہ اختلاف ورود شرع کے پہلے کا نہیں ہے کہ حکم اباحت وحرمت سے اعتراض واقع ہو بلکہ اہل حق کے مابین یہ اختلاف بعد ورود شرع ادلہ سمعیہ سے رونما ہوا ہے یعنی یہ شرعی دلیلیں دلالت کرتی ہیں کہ وہ عمل جس کے فعل وترک میں کوئی دلیل شرع میں قائم نہیں ہوئی وہ قائلین اباحت کے نزدیک مباح ہے اور اہل حظر کے نزدیک ممنوع ہے۔ غرض شرع جس چیز کے بارے میں خاموش ہے تو اس شئی کی اباحت وحرمت کے لئے کسی دوسری دلیل کی ضرورت نہیں یہ معنی ہرگز نہیں کہ حضرات اہلسنت ورود شرع سے پہلے ہی افعال کے اباحت یا حرمت کے قائل ہیں۔

قولہ ''فیہ مافیہ۔ جواب مذکور پر مصنف کو اعتراض ہے فیہ مافیہ سے اسی طرف اشارہ ہے چنانچہ پہلے ہی مصنف نے جواب کے ضعف کو بتانے کے لئے قیل'' سے تعبیر کیا۔ حاشیہ میں ہے۔

''اذ يظهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية اوالحرمة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشرع بها ''انتهت۔

یعنی علماء کے کلام میں چھان بین کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اختلاف ان کے درمیان ورود شرع سے پہلے (افعال کے اباحت وحرمت کے بابت) ہے چنانچہ اس لئے ان لوگوں نے اباحت اصلیہ اور حرمت اصلیہ کے رفع کو نسخ نہیں قرار دیا ہے کہ خطاب شرع ان سے متعلق نہیں ہے اس لئے یہ جواب کہ اہلحق کے مابین اباحت وحرمت کا اختلاف ورود شرع کے بعد کا ہے صحیح نہیں؟

جواب :۔بعض اعاظم نے مصنف کے اعتراض کا جواب مندرجہ ذیل الفاظ میں دیا ہے لیکن جواب سے پہلے ایک تمہید ضروری ہے۔

تمہید :۔کی تقریر یہ ہے کہ حضرت آدم علی نبینا علیہ السلام سے لے کر حضور ﷺ کے عہد پاک تک بلکہ تا قیامت انسان پر کوئی ایسا زمانہ نہیں گزرا اور نہ گزرے گا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس زمانہ میں کسی نہ کسی نبی علیہ السلام کو دین حق کے ساتھ ضرور مبعوث فرمایا ہے چنانچہ حضرت آدم علی نبینا علیہ الصلوۃ والسلام کی شریعت حضرت نوح علیہ السلام کی تشریف آوری تک رہی، اور حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بعثت تک رہی حتی کہ دین ابراہیمی کل انسان کے لئے عام ہوگیا الغرض جب کبھی کوئی شریعت منسوخ ہوئی تو اس شریعت کی جگہ دوسری شریعت نے لے لی اس طرح ہر لاحقہ سابقہ کے قائم مقام ہوتی رہی جس طرح حضرت موسیٰ وعیسیٰ علیہما السلام کی شریعت بنی اسرائیل کے حق میں اتری مگر غیر بنی اسرائیل میں بھی باقی رہی یہاں تک کہ نبی آخر الزماں حضور ﷺ کا عہد پاک آگیا اور شریعت عیسوی کی جگہ شریعت محمدی نے لے لی جو تا قیام قیامت باقی رہے گی چنانچہ اللہ عزشانہ کا ارشاد'' ومامن امة الاخلافيها نذير ۔ ايحسب الانسان ان يترك سدى وغيرها اسی مفہوم کی ترجمانی کرتا ہے۔

اس تمہید سے جواب ظاہر ہے وہ یہ کہ جب وجود انسان کے ازمان میں سے کسی زمانہ میں بھی شریعت مفقود نہ ہوئی بلکہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی شریعت رہی تو اشیاء کی اباحت وحرمت کے بابت اختلاف علماء کا کوئی محل نہیں رہ جاتا کیونکہ اس تقدیر پر علی الاطلاق سارے کے سارے افعال کو درجہ

اباحت میں رکھنا یا سارے افعال کو موضع تحریم میں قرار دینا کسی طرح صحیح نہیں اس لئے کہ جب ہر زمانہ میں شریعت رہی تو یہ معلوم کہ شریعت میں تمام افعال واشیاء علی الاطلاق مباح نہیں ہوتے، نہ ہی تمام کے تمام حرام ہی ہوتے ہیں بلکہ جملہ افعال میں سے بعض مباح ہوتے ہیں تو بعض حرام اور بعض واجب ٹھہرتے ہیں علی ھذا القیاس الغرض اصولیین کا یہ اختلاف ورود شرع کے پہلے کا کسی طرح نہیں ہوسکتا ہاں زیادہ سے زیادہ یہ قول کیا جاسکتا ہے کہ افعال کی اباحت وحرمت کے بارے میں اصولیین کا یہ اختلاف زمانہ فترت کا ہے۔ جس میں اگلوں کی کوتاہیوں اور ان کی تقصیر وتفریط کے باعث شریعت کے احکام مندرس ومندمل ہوکر رہ جاتے ہیں پس جولوگ شریعت کے مندرس ومندمل ہونے کے بعد آئے وہ اس طرح حقیقی احکام شرعیہ سے جاہل رہ گئے تو کیا ان کا احکام شرعیہ سے جاہل رہ جانا ان کے لئے عذر ہوگا یا نہیں اگر عذر ہوگا کہ سارے افعال ان کے حق میں مباح ہوجائیں اور فعل وترک کسی پر بھی مواخذہ نہ ہو جیسا کہ مباح کا حکم ہے یہی قول اکثر حنفیہ وشافعیہ کا ہے۔ اور ان لوگوں نے اس کو اباحت اصلیہ کا نام دیا ہے چنانچہ امام فخر الاسلام کی اپنے قول "ولسنا نقول بھذا الاصل ای یکون المحرم ناسخا للاباحۃ الاصلیۃ بوضع ان الانسان لم یترک سدی فی شئی من الازمان" سے یہی مراد ہے۔

حاصل یہ کہ اباحت اصلیہ کے قول کی بنیاد زمانہ فترت پر ہے جو اپنی شریعت سے پہلے گذرا جس کا مفاد یہ ہے کہ یہاں اباحت اصلیہ حقیقت میں نہیں ہے بلکہ اباحت عدم حرج کے معنی میں ہے۔ اور اگر زمانہ فترت میں ہونے والوں کا احکام سے جاہل رہ جانا ان کے حق میں عذر نہ ہوتو ظاہر کہ اسوقت تمام اشیاء کی تحریم کا قول صحیح بلکہ ضروری ہوگا کیونکہ اندراس شریعت کی وجہ سے حلال وحرام مخلوط ہوکر رہ جاتے ہیں۔ جس میں تعین وتمیز مشکل ہے اس لئے ایسے موقع پر احتیاطا تحریم کا حکم ہے اسی بنا پر بہت سے علماء اصولیین نے کہا کہ اصل اشیاء میں تحریم ہے لیکن اشیاء سے مراد اشیاء غیر ضروریہ ہیں۔

رہے صدر الاسلام، تو انکے موقف میں قدرے تفصیل ہے کہ وہ افعال جس کا تعلق انفس سے ہے اس میں تحریم ثابت ہے کیونکہ تحریم انفس پر ہر شرع کا مسلمہ قاعدہ اور ثابت شدہ امر ہے جو کبھی منسوخ نہیں ہوتا۔ رہے غیر انفس یعنی وہ افعال جسکا تعلق اموال وغیرہ سے ہے تو اس میں اندراس شریعت کی وجہ سے جہالت ہے اور جہل عذر ہے لہذا مباح ہوگا، اس لئے انہوں نے تفصیل کی کہ انفس

میں اصل تحریم ہے اور اموال میں اباحت ہے۔

متن المسلم :۔''واما المعتزلة فقسموا الافعال الاختيارية وهى التى يمكن البقاء والتعيش بدونها كاكل الفاكهة مثلا الى مايدرك فيه جهة محسنة اومقبحة فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة والى ماليس كذالك ولهم فيه قبل الشرع ثلثة اقوال الاباحة تحصيلا لحكم الخلق دفعاً للعبث وربما يمنع الاستلزام والحظر لئلا يلزم التصرف فى ملك الغير بغيراذنه وقدمر ولايرد عليهما انه كيف يقال بالاباحة والحظر العقليين وقد فرض ان لاحكم له فيه لان الفرض ان لاعلم بعلة الحكم تفصيلا ولاينافى ذالك العلم اجمالا اقول يردعليهما انه يلزم جواز اتصاف فعل بحكمين متضادين فى نفس الامر ولاينفع الاجمال والتفصيل لان اختلاف العلة لايرفع التناقض فتأمل ،الثالث التوقف لان ثمه حكما معينا من الخمسة ولاادرى ايها واقع اقول هذا يقتضى الوقف فى الخصوصية ولاينافى ذالك العلم الاجمالى ، فتدبر''۔

ترجمہ :۔ولیکن معتزلہ توان لوگوں نے''افعال اختیاریہ''اور وہ وہ ہے جس کے بغیر بقاء وتعیش ممکن ہو جیسے میوہ کھانا'' کی تقسیم کی ہے ان افعال کی طرف جس کے جہت حسن وقبح کے طریق کو ادراک کیا جاسکے پس یہ پانچ اقسام مشہورہ کی طرف منقسم ہوتے ہیں۔اور ان افعال کی طرف جس کے حسن وقبح کے طریق کو ادراک نہ کیا جاسکے اور اس قسم میں قبل شرع معتزلہ کے تین اقوال ہیں (پہلا قول) اباحت کا ہے تاکہ خلق اشیاء کی حکمتوں کو حاصل کر کے عبث سے بچا جاسکے اور بسا اوقات استلزام کو منع کیا جاتا ہے۔(دوسرا قول)حظر وحرمت کا ہے تاکہ ملک غیر میں بلا اذن مالک تصرف کرنا نہ لازم آئے اور اس کی تفصیل گذر چکی ہے اور قول اباحت وقول حرمت پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ کیونکر اباحت عقلیہ اور حرمت عقلیہ کا قول کیا جاتا ہے جب کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس میں عقل کے نزدیک حکم نہیں ہے کیونکہ مفروض یہ ہے کہ حکم کی علت کا تفصیلی علم نہیں ہے اور یہ علم اجمالی کے منافی نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قول اباحت اور قول حظر پر ایک فعل کا دو حکم متضاد کے ساتھ نفس الامر میں اتصاف کا جواز

لازم آتا ہے اور اجمال وتفصیل نفع بخش نہ ہوگا کیونکہ علت کا اختلاف تناقض کو ختم نہیں کرسکتا اسی لئے غور کرو۔ تیسرا قول توقف کا ہے اس لئے کہ اس جگہ پانچوں احکام میں سے ایک حکم متعین ہے اور یہ نہیں معلوم کہ ان پانچوں سے کون واقع ہے، میں کہوں گا کہ یہ وقف فی الخصوصیت کو چاہتا ہے اور یہ علم اجمالی کے منافی نہیں ہے لہذا غور کرو؟

تشریح :۔ گذشتہ سطور میں فرقہ معتزلہ کے علاوہ علماء حق کے مابین اشیاء کی اباحت وحرمت کے بارے میں اختلاف کا ذکر تھا کہ بعض وہ افعال جس میں شرع وارد نہیں ہے یا ورود شرع کے پہلے افعال کا حکم اہل اباحت کے نزدیک مباح ہے اور اہل حظر کے نزدیک ممنوع ہے، اب مصنف نے اسباب میں معتزلہ کے موقف اور انکے مابین اختلاف کو ذکر کیا ہے جس کی تفصیل ذیل میں ملاحظہ ہو۔

قوله :۔اما المعتزلة فقسموا الافعال الاختيارية وهى الخ

خیال رہے کہ معتزلہ کے نزدیک قبل ورود شرع بندہ کے افعال دوطرح کے کہلاتے ہیں، افعال اختیاریہ، افعال غیر اختیاریہ، افعال اختیاریہ وہ فعل کہلاتا ہے جس کے بغیر تعیش وبقا ممکن ہو جیسے اکل فواکہہ ان علاقوں میں جہاں بطور تفریح طبع فواکہ واثمار کا استعمال ہوتا ہے۔ اور افعال اختیاریہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ افعال اختیاریہ جس کے حسن وقبح کے طرق کو عقل ادراک کر لیتی ہے دوسری قسم وہ افعال اختیاریہ جس کے حسن وقبح کے طرق کو عقل ادراک نہیں کرسکتی ہے پھر قسم اول (یعنی جس میں جہت حسن وقبح کو بذریعہ عقل ادراک کیا جاسکتا ہے) تو اس کی مشہور پانچ قسمیں ہیں، واجب، حرام، مکروہ، مندوب اور مباح پس عقل نے فعل میں اگر جہت محسنہ قویہ کا ادراک کیا ایسا حسن قوی کہ اس کا ترک قبح اور ذم وعقاب کا باعث ہے تو وہ فعل واجب ہے اس کے برخلاف اگر جہت مقبحہ قویہ کا ادراک کیا ایسا قبح شدید کہ اسکا ارتکاب باعث عقاب اور ترک باعث اجر وثواب ہے تو وہ حرام ہے۔ البتہ اگر عقل نے قبح ضعیف کا ادراک کیا ایسا ضعف کہ فعل باعث عقاب نہیں ہے لیکن اس کا ترک فعل کے بہ نسبت اولی ہے تو وہ مکروہ ہے اور اگر عقل نے جہت محسنہ ضعیفہ کا ادراک کیا ایسا حسن ضعیف کہ اسکا کرنا باعث ثواب ہے لیکن ترک سبب عقاب نہیں تو وہ مندوب ہے اور اگر فعل وترک دونوں جہتیں ثواب وعقاب کی طرف مستدعی نہ ہونے میں مساوی ہیں تو وہ مباح ہے۔

دلیل حصر :۔اقسام خمسہ مشہورہ کے پانچ قسموں میں محصور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ افعال نہیں خالی ہیں کہ ان کے دونوں طرف یعنی فعل وترک یا تو قبح پر مشتمل ہونگے یا نہیں، شق اول پر (یعنی فعل وترک دونوں قبح پر مشتمل ہے) اگر فعل قبح پر مشتمل ہے تو محرمہ ہے اور اگر ترک قبح پر مشتمل ہے تو واجبہ ہے اور شق ثانی (یعنی فعل وترک قبح پر مشتمل نہیں ہے) کی تقدیر پر یا تو دونوں میں سے کوئی ایک حسن پر مشتمل ہوگا یا نہیں اگر حسن پر مشتمل ہے تو یہ مندوب ہے اور اگر ترک حسن پر مشتمل ہے تو یہ مکروہ ہے اور اگر فعل وترک میں سے کوئی حسن پر مشتمل نہیں ہے تو یہ مباح ہے۔

قولہ "والی مالیس کذالک ولھم فیہ قبل الشرع ثلثۃ اقوال الخ

اس عبارت میں افعال اختیاریہ کی دوسری قسم "یعنی وہ فعل جس کے حسن وقبح کی جہت کو عقل ادراک نہیں کر سکتی" کا بیان ہے اس قسم کے بیان میں معتزلہ کے تین اقوال ہیں ان میں سے پہلا قول اباحت ہے یعنی قبل ورود شرع تمام افعال اختیاریہ بندہ کے لئے مباح ہیں پس فعل وترک میں اصلاً حرج نہیں کہ جمیع اشیاء کے خلق کی حکمت کی جہت اباحت ہے تا کہ خلق اشیاء کا عبث ولغو ہونا لازم نہ آئے کیونکہ وہ اشیاء اگر مباح نہ ہوئے تو اشیاء کے خلق کی حکمت کا فائدہ فوت ہوجائے گا اور خلق اشیاء کا فائدہ بندہ، کا اس سے انتفاع کرنا ہے پس جب حکمت خلق ہی فوت ہوجائیگی تو عبث ولغو ہونا لازم آئے گا وھو منزہ عن ذالک۔ یہ قول بصرہ کے معتزلیوں کا ہے اور بہت سارے علماء احناف وشوافع بھی اسی طرف گئے ہیں خصوصاً عراقیوں کا یہی مذہب ہے۔ چنانچہ امام محمد نے اسی مفہوم کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جس شخص کو اکل میتہ یا شراب نوشی پر قتل کی دھمکی دی گئی کہ اگر ایسا نہیں کرے گا تو قتل کر دیا جائے گا مکرہ نے ایسا نہیں کیا یہاں تک کہ قتل کر دیا گیا امام محمد فرماتے ہیں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اثم ہوگا کیونکہ اکل میتہ اور شرب خمر حکم نہی سے حرام نہیں تھے اس کا مفاد یہ نکلتا ہے کہ ان کے نزدیک اباحت اصل ہے۔

قولہ وربما یمنع الاستلزام۔

اس عبارت سے ماتن نے معتزلہ کے قول اول پر منع وارد کیا ہے جسکو حضرت ماتن نے قدرے تفصیل کے ساتھ حاشیہ میں بھی ذکر کیا ہے۔

''اشارة الی ما فی شرح المختصر من انه انما خلق الاشیاء لیشتهیها العبد فیصبر فیثاب علیه فلایلزم من عدم الاباحة عبث''

یعنی یہ ملازمہ تسلیم نہیں ہے کہ اگر اشیاء مباح نہ ہوں تو حکمت خلق فوت ہونے کے سبب عبث ولغو لازم آئے گا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اللہ عزشانہ نے اشیاء کو اس لئے پیدا فرمایا کہ بندہ اسے دیکھ دیکھ کر نفس کی اشتہاء کے باوجود صبر کریں تو اس پر ثواب دیئے جائیں۔ حاصل یہ کہ خلق اشیاء کی حکمت دنیا میں ابتلاء اور آخرت میں ثواب کا ترتب ہے لہذا اشیاء کے مباح نہ ہونے کی وجہ سے عبث ولغو لازم نہیں آتا جیسا کہ علامہ ابن حاجب نے مختصر میں اور قاضی عضد نے شرح مختصر میں ذکر کیا ہے۔

قوله ''والحظر لئلا یلزم التصرف فی ملک'' الخ

اس عبارت میں ''افعال اختیاریہ کی دوسری قسم میں معتزلہ کے تین اقوال میں سے دوسرے قول کا بیان ہے اور وہ حظر وحرمت ہے یعنی تمام افعال اختیاریہ میں جہت قبح عام ہونے کے سبب فعل میں حرج ثابت ہے اس لئے اگر اصل میں حظر نہ ہو بلکہ اصل اباحت ہو تو ملک غیر میں بے اذن او تصرف کرنا لازم آئے گا چونکہ تمام اشیاء ملکا خلقا وعبیدا اللہ عزشانہ کی ہیں اور ورود شرع کے پہلے اذن الٰہی نہیں ہے تو بے اذن اس کی ملک میں تصرف کرنا ہوگا جو جائز نہیں ہے۔ یہ قول معتزلہ بغداد کا ہے اور بعض حنفیہ وشافعیہ اور امامیہ کا ایک گروہ بھی اسی طرف گیا ہے۔

قوله قدمر ۔مصنف نے اس قول کے رد کی طرف اپنے قول قدمر سے اشارہ کیا کہ مسئلہ شکر منعم میں اس دلیل پر کلام کیا جاچکا ہے وہ یہ کہ معتزلہ بغیر استناد شرع اذن عقلی کے قائل ہیں اور عقل اسکی اجازت دیتی ہے کہ جب مالک کے ملک میں ضرر نہ ہو تو بغیر اس کے اذن کے اس کی ملک میں تصرف جائز ہے جس طرح صاحب جدار وصاحب مصباح کے جدار ومصباح سے سایہ اور روشنی حاصل کرنا ان دونوں کی اجازت کے بغیر جائز ہے لہذا یہ کہنا کہ اگر اصل حظر نہ ہو تو بے اذن مالک ملک غیر میں تصرف کرنا لازم آئے گا صحیح نہیں۔

قوله۔ ولایرد علیها انه کیف یقال بالاباحة والحظر الخ

معتزلہ کے مذکورہ دونوں قول اباحت وحظر پر بعض اعاظم نے اعتراض کیا ہے کہ معتزلہ

کے مذکورہ دونوں قول پر اجتماع متنافیین کا اعتراض پڑتا ہے مگر مصنف کا خیال ہے کہ یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ اعتراض اور پھر مصنف کے جواب کی تقریر ذیل میں ملاحظہ ہو۔

اعتراض:۔ کی تقریر یہ ہے کہ یہ کلام مذہب معتزلہ پر واقع ہے اور انکا مذہب یہ ہے کہ افعال اختیاریہ کی قسم دوم وہ ہے کہ عقل اسکے جہت محسنہ اور جہت مقبحہ کا ادراک نہیں کرسکتی ہے جسکا مفاد یہ ہے کہ ان افعال میں عقلاً کوئی حکم نہ ہوگا پس جب عقلاً اس میں کوئی حکم نہیں ہوسکتا تو پھر اباحت عقلیہ یا حظر عقلی کا قول کیونکر صحیح ہوسکتا ہے کیونکہ فعل مباح ہوگا یا محظور ہوگا بہر دوصورت ان کی جہت محسنہ ومقبحہ ضرور مدرک ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ اس کی جہت حسن وقبح کا عقلاً ادراک نہ ہوسکے۔ لھذا قول مفروض کے ساتھ اباحت وحظر کا قول کرنا جمع بین المتنافیین کا قول کرنا ہے۔

قوله۔لا ن الفرض أن لا علم بعلة الحكم تفصيلا الخ

اس عبارت سے ماتن نے معتزلہ کے ہر دو قول، اباحت وحظر پر واقع اعتراض کا جواب دیا ہے۔

جواب:۔ کا خلاصہ یہ ہے کہ علم دو طرح کا ہوتا ہے ایک علم اجمالی، دوسرا علم تفصیلی

علم اجمالی:۔ یہ ہے کہ جمیع اشیاء وافعال کا ایک علم اور ایک حکم اجمالاً حاصل ہو جائے اس حیثیت سے کہ کوئی شئی یا کسی فعل کا علم وحکم ایک دوسرے سے متمیز نہ ہو سکے۔

علم تفصیلی:۔ یہ ہے کہ ہر شئی اور ہر فعل کا علم وحکم تفصیلاً حاصل ہو، اس حیثیت سے کہ ہر شئی اور ہر فعل کا علم وحکم ایک دوسرے سے متمیز اور متشخص ہو جائے۔

پس ماسبق میں یہ فرض کیا گیا تھا کہ ہر شئی وہر فعل کی جہت محسنہ و جہت مقبحہ علی السبیل التفصیل بذریعہ عقل مدرک نہیں ہوسکتی اس طور پر کہ ہر ہر فعل کا علاحدہ علاحدہ حکم عقل معلوم کرلے، جبکہ یہاں یہ قول کیا گیا ہے کہ جمیع افعال کا صرف ایک حکم اباحت خواہ حظر اجمالاً عقل کو معلوم ہوتا ہے غرض جہاں یہ کہا گیا ہے کہ عقل جہت محسنہ و جہت مقبحہ کا ادراک نہیں کرسکتی وہاں نفی علم تفصیلی کی ہے اور جہاں یہ کہا گیا ہے کہ اباحت یا حظر ہے تو وہاں اقرار واثبات علم اجمالی کا ہے اور اباحت یا حظر کا حکم اجمالی، علم اجمالی کے اعتبار سے ہر ہر فعل کے جہت حسن وقبح کو تفصیلاً نہ جاننے کے منافی نہیں ہے ایسا ہوسکتا ہے کہ کوئی شئی تفصیلاً نہ معلوم ہو اور اجمالاً معلوم ہو جائے جیسے شکل اول کا نتیجہ قیاس کرتے ہوئے اس کے

کبریٰ کی طرف اجمالاً معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ نتیجہ کبریٰ میں کلیہ ہونے کی وجہ سے شامل ہے چنانچہ العالم متغیر وکل متغیر حادث، کی ہیئت قیاسیہ سے جو نتیجہ ''العالم حادث'' حاصل ہوتا ہے وہ پہلے ہی ہمارے قول کل متغیر حادث سے اجمالاً معلوم ہو چکا ہے اس لئے کہ العالم حادث، کل متغیر حادث کا ایک فرد ہے۔

قوله۔ اقول یرد علیهما انه یلزم جواز اتصاف الخ

اس عبارت سے ماتن کہنا چاہتے ہیں کہ قول اباحت وقول حظر پر اعتراض مذکور تو وارد نہ ہوگا البتہ قائلین اباحت وحظر پر دوسری جہت سے اعتراض اجتماع نقیضین لازم آئیگا اور اس کے جواب میں اجمال وتفصیل کا فرق نفع بخش نہ ہوگا۔

اعتراض:۔ اجتماع متنافیین اس طرح لازم آئیگا کہ اھل اباحت واھل حظر کے قول کو ماننے کی تقدیر پر فعل واحد کا دو حکم متضاد کے ساتھ اتصاف کا جواز لازم آتا ہے یعنی نفس الامر میں فعل واحد کا دو حکم مثلاً وجوب وحرمت یا وجوب واباحت کے ساتھ متصف ہونا جائز ہو جائے گا۔ بایں طور کہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ کسی خاص فعل میں اس کی جہت خاص کے عدم علم کے سبب اس فعل کا حکم معلوم نہیں ہے پس اس صورت میں ایسا ممکن ہے کہ اس فعل کے لئے نفس الامر اور خارج میں مثلاً ایک حکم وجوب ثابت ہو پھر اہل اباحت واہل حظر اس میں مزید حکم اباحت یا حکم حرمت مثلاً ثابت کریں۔ تو اس طرح نفس الامر میں فعل واحد کے ساتھ دو حکم حکم وجوب وحکم اباحت یا حکم وجوب وحکم حرمت دونوں مجتمع ہو جائیں گے یہی اجتماع نقیضین ہے کہ وجوب واباحت یا وجوب وحرمت متناقض ہیں اور اجتماع نقیضین محال لہذا حکم اباحت وحرمت محال ٹھہرا۔

رہا اس اعتراض کے دفع کے لئے اجمال وتفصیل کا فرق دکھانا تو یہ نافع نہیں کیونکہ علت کا اختلاف تناقض کو ختم نہیں کرے گا اس لئے کہ اجمال وتفصیل کا فرق معرفت حکم کی علت میں ہے نہ کہ محل حکم (فعل) میں۔ چونکہ یہاں نفس فعل جو محل حکم ہے میں حکم متضادین یعنی وجوب وحرمت یا وجوب واباحت کا اجتماع لازم آرہا ہے، حکم کی علت میں نہیں کہ اجمال وتفصیل کا فرق دکھا کر اجتماع متنافیین ختم کیا جائے۔

قولہ۔فتأمل :۔ سے غالباً جواب کی طرف اشارہ ہے کہ یہاں نفس الامر میں دو متضاد حکم کے ساتھ فعل واحد کا اتصاف لازم نہیں آرہا ہے ہاں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ فعل میں دو حکم ہے ایک حکم نفس الامر میں دوسرا حکم اہل اباحت اہل حظر کے زعم میں نہ کہ نفس الامر میں غرض محل واحد (فعل) میں دو حکم متضاد کا اتصاف دو حیثیت سے ہے ایک جہت نفس الامری دوسری حیثیت زعم اہل اباحت واہل حظر۔ایک جہت سے اجتماع نہیں کہ اجتماع متنافین لازم آئے علاوہ ازیں اباحت عدم حرج کے معنی میں ہے اور عدم الحرج اور وجوب کے مابین منافات نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے چنانچہ اس مقام پر مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے۔

"اشارة الی أن مبنی الاعتراض علی زعم اهل المذهبین وهو العلم بالحکم وعدم العلم بالحکم المخصوص فی نظر الشارع نظرا الی خصوصیة الفعل، ویمکن أن یجاب بأن الحکم الاجمالی موقت الی ورود الشرع بالخصوص فکان کالاجتهاد فهناک یجب العمل به الی ظهور الصواب مع اتصاف الفعل بالحکمین۔انتهت۔

قوله فی الحاشیه "اشارة الی أن.........الی خصوصیة الفعل

اس کے قول فتأمل کے ذیل میں شرح ہو چکی ہے

قوله۔فی الحاشیه ویمکن أن یجاب۔

یعنی اجتماع متنافین کا یہ بھی جواب ہوسکتا ہے کہ یہ حکم اجمالی (یعنی حکم اباحت یا حکم حظر) کا قول کرنا کسی فعل میں اجتھاد سے حکم کرنے کی طرح ہے یعنی جس طرح کسی فعل میں ایک حکم اجتھادی ہوتا ہے حالانکہ ایسا ممکن ہے کہ اس فعل میں عند اللہ کوئی دوسرا حکم ہو لیکن پھر بھی اس حکم اجتھادی پر عمل کرنا واجب ہے پس اسی طرح حکم اجمالی اباحت یا خطر ہے پھر بھی عمل کرنا واجب ہے اگر چہ نفس الامر میں اسکا کوئی دوسرا حکم ہو۔الحاصل فعل دو حکم متضاد کے ساتھ متصف ہونے کے باوجود ممنوع نہیں ہے جیسے کسی مسئلہ کا حکم اجتھادی وحکم نفس الامری ممنوع نہیں۔

قوله ''الثالث التوقف لان ثمه حكما معينا من الخ

اس عبارت سے افعال اختیاریہ کی دوسری قسم میں معتزلہ کے تین اقوال میں سے تیسرے اور آخری قول کا ذکر ہے۔ اور وہ ہے توقف۔ اور توقف کا معنی یہ ہے کہ یہاں حکم معدوم ہے یا حکم معین معلوم نہیں ہے چنانچہ قاضی بیضاوی اور علامہ ابن حاجب وغیرہما علمائے اصول نے یہی معنی بیان کئے ہیں۔ البتہ بعض علماء نے فرمایا ہے کہ ''قبل ورود شرع کسی فعل کے کرنے پر ثواب وعقاب کا مستحق نہ ہونا توقف کا معنی ہے یہ معنی حضرت شیخ ابومنصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے بلکہ معتزلہ کے علاوہ بہت سے علماء حق بھی اس طرف گئے ہیں۔ جیسے ابومنصور ماتریدی صاحب ہدایہ برھان الدین مرغینانی اہل حدیث وغیرہ ابن امیر حاج نے تقریر میں کہا ہے کہ یہی مذہب شیخ ابوالحسن اشعری ابوبکر صیر فی شافعی کا ہے بلکہ اکثر شافعیہ کا یہی رجحان ہے جیسا کہ عبدالعزیز بن احمد بن محمد بخاری نے کشف البزدوی میں کہا ہے یہاں تک کہا گیا ہے کہ یہی مذہب اہلسنت ہے حتی کہ صحابہ میں حضرت ابوبکر، حضرت عمر، اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہم وغیرہم کا بھی یہی مذہب تھا۔

وجہ توقف:۔ اصحاب توقف نے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس جگہ احکام خمسہ مشہورہ میں سے کوئی حکم بالضرور ہے مگر چونکہ شریعت وارد نہیں ہوئی نہ ہی اس کی معرفت میں عقل کو دخل ہے اس لئے ہم نہیں جانتے کہ ان احکام میں سے کونسا حکم یہاں پر واقع ہے لہذا ہم نے توقف کا قول کیا کہ امر مسکوت عنہ میں توقف ہی اصل تقویٰ ہے۔

قوله۔اقول هذا يقتضى الوقف فى الخصوصية ولاينا فى الخ

اس عبارت سے ماتن نے اہل توقف کے قول پر اعتراض کیا ہے کہ اس جگہ احکام خمسہ میں سے ایک حکم معین کا ہونا اور اس حکم معین کے وقوع کا علم نہ ہونا زیادہ سے زیادہ اسبات کو متقاضی ہے کہ کسی خاص فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے حکم کا علم نہیں ہوسکا ہے یہ اسبات کا مقتضی نہیں ہے کہ قاعدہ کلیہ سے حکم کا مطلقا علم ہی نہیں ہوسکتا کیونکہ کسی خاص فعل کے حکم کا عدم علم، اس فعل کے حکم اجمالی کے علم کے منافی نہیں ہے چنانچہ ایسا ہوسکتا ہے کہ قاعدہ کلیہ مجملہ سے اس فعل کے حکم اجمالی کا علم حاصل ہوجائے مگر اسی فعل خاص کا حکم خاص نہ معلوم ہوسکے الغرض حکم اجمالی یہاں ممکن ہے لہذا توقف نہیں ہوسکے گا۔

قوله فتدبر۔فتدبر سے اعتراض مذکور کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

جواب:۔ یہ ہے کہ قائلین توقف جو یہ کہتے ہیں کہ ہمکو حکم کا علم نہیں ہے اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ خاص فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے حکم کا علم نہیں ہے رہے قاعدہ کلیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے تو اس اعتبار سے وہ بھی توقف کا قول نہیں کرتے ہیں۔

تقریر دیگر:۔ ماتن کے قول ''اقول یقتضی'' کی دوسری تقریر بھی کی جاتی ہے۔

وہ اسطرح کہ اصحاب توقف کا یہ کہنا کہ ''یہاں احکام خمسہ میں سے ایک حکم معین ضرور ہے مگر ان میں سے کون حکم ثابت وواقع ہے معلوم نہیں ہے تو انکا یہ قول حکم مخصوص کے عدم علم کو متقاضی ہے اس سے نفس حکم کے علم کی نفی نہیں ہوتی تو پھر کیونکر علی الاطلاق حکم کے عدم علم کا قول کرنا صحیح ہوگا۔

اس تقریر پر اس کے قول ''فتدبر'' سے اشارہ اس طرف ہوگا کہ قائلین توقف کی مراد حکم کے عدم علم سے مخصوص حکم کے علم کا عدم ہے نفس حکم کے علم کا عدم نہیں۔

لطیفۂ عجیبہ:۔ بعض علمائے اعلام نے اس جگہ پر عجیب نکتہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ معتزلہ کے پہلے دونوں مذہب پر اعتراض کرتے ہوئے مصنف نے کہا تھا کہ اہل اباحت واہل حظر پر نفس الامر میں دو حکم متضاد کے اجتماع کا الزام وارد ہوگا اور اجتماع متنافیین کے دفع میں اجمال وتفصیل سے فرق کرنا نفع بخش نہ ہوگا، مگر جب معتزلہ کے مذہب سوم اہل توقف پر رد کا موقع آیا تو یہاں ماتن یہ کہہ رہے ہیں اجمال وتفصیل کے سبب فعل مخصوص کا عدم علم فعل عام کے علم کے منافی نہیں ہے غرض جس بات کی نفی کر چکے تھے اسی کا اثبات کر رہے ہیں غالباً اسی تضاد بیانی کو محسوس کر کے ماتن نے حاشیہ میں کہا ہے۔

''یعنی أن المفروض أن العقل لایدرک نظراً الی الفعل بخصوصیته منه فلایکون القضیة المحکوم فیها علی ذالک التقدیر بدیهیة عنده ولایلزم من هذا ان لایکون حکم ذالک الفعل مستنبطاً من قاعدة کلیة معلومة عقلا ویکون ذالک حکما واقعیا لایتوقف علی ورود الشرع ومن ههنا لایخفی علی الفطن ان هذا الایراد غیر الایراد المورد علی المذهبین السابقین اذ مدار هما علی انتظار حکم الشرع فیرد علیهما ما اوردنا''

''یعنی زیر بحث مسئلہ میں مفروض یہ ہے کہ ہر ہر فعل میں مخصوص حکم کی علت معینہ کا عقل ادراک نہیں کرسکتی ہے، جس کا مفاد یہ ہے کہ ''قضیہ محکوم فیھا'' اس تقدیر پر بدیہی نہیں ہوگا، تاہم ہر ہر فعل کی علت مخصوصہ کی عدم معرفت سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی فعل کا حکم مخصوص جو نفس الامر کے مطابق ضابطہ کلیہ سے مستفاد و مستنبط ہوا سکا بھی علم نہ ہوسکے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں منافات نہیں ہے ہاں علی الاطلاق تمام افعال میں ایک ہی حکم معین لازم کردینا جیسا کہ پہلے دونوں مذاہب (اباحت وحظر) والوں نے کئے ہیں صحیح نہیں ہے جیسا کہ گذرا پس ہماری اس تقریر سے ذہین وفطین لوگوں پر یہ بات واضح ہوگئی ہوگی کہ اہل توقف پر جو اعتراض ہے وہ دونوں سابقہ مذاہب پر وارد اعتراض کے مغائر ہے چونکہ ان دونوں کا مدار شرع کے حکم منتظر پر ہے لہذا ان دونوں مذاہب پر وہ اعتراض وارد ہوگا جو ہم نے وارد کیا ہے کہ ان دونوں مذہب پر نفس الامر میں دو حکم متضاد کے ساتھ فعل کے متصف ہونے کا جواز لازم آتا ہے اور اجمال وتفصیل کا فرق اجتماع متنافیین کو ختم نہیں کرے گا، اسلئے کہ پہلے دونوں مذہب والوں نے جمیع افعال میں علی الاطلاق اباحت یا تحریم کا حکم لگایا ہے اور یہ فرض کیا گیا ہے کہ ہر ہر فعل کی جہت مخصوصہ کی معرفت نہیں ہوسکتی، اور جب جہت مخصوصہ کا علم نہیں ہوگا تو ایسا ہوسکتا ہے کہ بعض فعل میں جہت محسنہ موجبہ ہوں جسکا علم اللہ عز وجل کو ہو تو اسوقت جہت محسنہ کے اعتبار سے حکم وجوب کا ہوگا اگر شرع وارد ہوئی تو اسی کے موافق وارد ہوگی جیسا کہ رمضان المبارک کے آخری روزہ کے وجوب کا حکم وغیرہ۔ جب تو اس صورت میں لاجرم وجوب وحرمت یا وجوب واباحت کا اجتماع لازم آئے گا اور اجمال وتفصیل بھی نافع نہ ہوگا۔ اس کے برعکس مذہب ثالث (اہل توقف) پر اعتراض کا مقصد یہ تھا کہ مفروض ہر ہر فعل میں علت مخصوصہ معینہ کی عدم معرفت ہے اور علت مخصوصہ کی عدم معرفت کسی فعل کے حکم مخصوص کی معرفت کے جو نفس الامر کے مطابق ہو ضابطہ کلیہ سے مستنبط ہو منافی نہیں ہے اس سے یہ مقصود نہیں ہے کہ ایک ہی حکم ہو جو جمیع افعال کو عام اور شامل ہو جیسا کہ پہلے دونوں مذہب والوں کا قول ہے۔

متن المسلم :۔ ''تنبیہ'' الحنفية قسموا الفعل الى ماهو حسن لنفسه لايقبل السقوط كالايمان اويقبل كالصلوة منعت فى الاوقات المكروهة والى مالغيره ملحق بالاول وهوفيمالا اختيار للعبد فيه كالزكوة والصوم والحج شرعت نظراً

الی الحاجة والنفس والبیت اوغیر ملحق کالجهاد والحدوصلوة الجنازة فانها بواسطة الکفر والمعصیة واسلام المیت وهکذا اقسام القبح، الامر المطلق مجردا عن القرینة هل للحسن لنفسه لایقبل السقوط کمااختاره شمس الائمة اولغیره کما فی البدیع لثبوت الحسن فی المامور به اقتضاء فیثبت الادنی"

ترجمہ:۔حنفیہ نے تقسیم کی ہے فعل کی حسن لعینہ، کی طرف جو سقوط کو قبول نہیں کرتا جیسے ایمان، یا سقوط کو قبول کرے جیسے نماز چنانچہ وہ اوقات مکروہ میں ممنوع ہے۔(اور تقسیم کی ہے) حسن لغیرہ کی طرف جو حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہو اور وہ وہ ہے جس میں بندہ کو اختیار نہ ہو جیسے زکوۃ، روزہ، حج، نظر کرتے ہوئے حاجت فقیر، نفس اور بیت اللہ، کی طرف مشروع ہوا ہے، یا حسن لعینہ کے ساتھ ملحق نہ ہو جیسے جہاد وحدود اور نماز جنازہ، بیشک وہ کفر، معصیت اور میت کے مسلمان ہونے کے واسطے سے مشروع ہوا ہے اور اسی طرح قبیح کے بھی اقسام ہونگے، امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہو تو کیا ایسا امر حسن لنفسہ غیر قابل سقوط کے لئے آتا ہے جیسا کہ شمس الائمہ سرخسی کا مختار ہے یا حسن لغیرہ، کے لئے آتا ہے جیسا کہ بدیع میں ہے مامور بہ میں اقتضاء حسن ثابت ہونے کی وجہ سے پس اس سے ادنی ثابت ہوگا۔

تشریح:۔ **قوله "الحنفية قسموا الفعل الی ماهو** الخ

افعال کے حسن وقبح کو ذاتی وعقلی ثابت کرنے کے بعد، فعل حسن اور فعل قبیح کے اقسام کو بر بنائے مذہب حنفیہ، درج بالا عبارت میں بیان کیا ہے ان قسموں کو اجمالاً وتفصیلاً ذیل کے سطور میں ملاحظہ کرو۔

اجمال:۔فعل کی دو قسمیں ہیں (۱) فعل حسن، (۲) فعل قبیح،

(۱) فعل حسن کی دو قسمیں ہیں۔(۱) حسن لنفسہ، (۲) حسن لغیرہ، (۱) حسن لنفسہ کی دو قسمیں ہیں، وہ حسن جو غیر قابل سقوط ہو (۲) وہ حسن جو قابل سقوط ہو۔(۲) حسن لغیرہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لغیرہ ملحق بحسن لنفسہ (۲) حسن لغیرہ غیر ملحق بحسن لنفسہ، اسی طرح۔ فعل قبیح کی دو قسمیں ہیں۔(۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ، (۱) قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح غیر محتمل سقوط ہو (۲) قبیح محتمل السقوط ہو۔(۲) قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) قبیح لغیرہ ملحق بقبیح لعینہ۔ (۲) قبیح لغیرہ غیر ملحق بقبیح بعینہ

تفصیل:۔ حنفیہ نے بطور استقراء فعل حسن کی اولاً دو قسمیں کی ہیں قسم اول۔ حسن لنفسہ ہے اور وہ فعل ہے کہ حسن ذات فعل میں ہو ثبوت حسن میں واسطہ فی العروض، بلکہ واسطہ فی الثبوت کو بھی دخل نہ ہو۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ حسن ہے جسکا حسن مامور بہ سے کبھی ساقط نہ ہو بلکہ ہمیشہ حسن ہی رہے اور وہ مامور بہ مکلف پر واجب رہے جیسے ایمان یعنی حضور نبی کریم ﷺ کی تصدیق قلبی ان تمام باتوں میں جو من عند اللہ لیکر آئے ہیں۔ پس یہ تصدیق کبھی بھی حتی کہ حالت اکراہ میں بھی بندہ مکلف سے ساقط نہیں ہوتی ارشاد ربانی ہے ''الامن اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان ماتن نے اس جگہ حاشیہ میں کہا ہے۔

ای التصدیق القلبی فانہ لایسقط بالاکراہ فانہ کمال النفس بذاتہ. انتہت۔

یعنی ایمان سے تصدیق مراد ہے اس لئے کہ اقرار باللسان حالت اکراہ میں کبھی ساقط ہو جاتا ہے لیکن تصدیق قلبی قطعاً کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتی۔ اس حاشیہ کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ ماتن نے مسئلہ ایمان میں ان لوگوں کا مذہب اختیار کیا ہے جن کے نزدیک اقرار باللسان ''ایمان کا جز ہے نہ شرط ہے بلکہ دنیا میں محض اجراء احکام کے لئے اقرار شرط ہے اس لئے منافق عند اللہ مومن نہ ہوگا بعد عہد نبوت صرف اجراء احکام نبویہ کے اعتبار سے مسلمان کہا جاتا ہے۔

قولہ او یقبل کالصلوۃ فی الاوقات المکروھۃ۔

اس عبارت میں حسن لنفسہ کی دوسری قسم کا بیان ہے۔ اور وہ وہ ہے جسکا حسن اوقات میں سے کسی وقت یا اعذار میں سے کسی عذر کیوجہ سے، سقوط کو قبول کرتا ہے جیسے نماز چنانچہ وہ اوقات مکروہہ میں ممنوع ہے، یونہی حالت حیض ونفاس میں اجماعاً ساقط ہو جاتی ہے جیسے اقرار حالت اکراہ میں حالانکہ نماز فی نفسہا حسن ہے کہ اس میں ابتداء سے انتہا تک اقوال وافعال کے ذریعہ رب کی تعظیم ہے اور اسکی ثناء ہے، اس کے لئے خشوع ہے اور اسی کے لئے قیام کرنا اور اسکی بارگاہ میں جلسہ کرنا ہے وغیرہ۔

اس جگہ مصنف نے حاشیہ آرائی کرتے ہوئے کہا۔

''ویسقط بالحیض والنفاس اجماعاً فی التحریر ان کان لذواتہا لایتخلف حرمتہا لعروض قبح خارج، اقول المراد من السقوط عدم اعتبار ہ فی الاحکام.

والعارض قد يزيد اعتباره علی الذاتی فی الحکم کالضرورة فی اباحة المیتة فتدبر " انتہت۔

یعنی حالت حیض ونفاس میں نماز اجماعاً ساقط ہو جاتی ہے کہ ان دونوں حالتوں میں نماز قبیح لذاتہ ہے، اور اسوقت اس میں حسن ذاتی وحسن خارجی باقی نہیں رہتا۔ مگر امام ابن ہمام نے تحریر میں اس پر اعتراض کیا ہے کہ افعال کا حسن اگر ذاتی ہو تو اسکا ذات سے تخلف نہیں ہوتا اسلئے کہ مقتضیٰ ذات کا ذات سے تخلف ممتنع ہے لہذا اوقات مکروہہ میں نماز کا حسن ذاتی زائل نہیں ہوگا البتہ نماز کو عرض عارض کی وجہ سے قبح عارض ہوا ہے اور یہاں عارض ہے نماز کا اوقات مکروہہ میں واقع ہونا۔ یونہی حالت حیض ونفاس میں نماز کا حسن ذاتی متخلف نہیں ہوتا البتہ اس پر عرض عارض کی وجہ سے قبح عارض ہے اور یہاں عارض ہے نماز کا ناپاک حالت میں وقوع۔

صاحب تحریر کا جواب دیتے ہوئے ماتن کہتے ہیں کہ ''حسن کے سقوط سے مراد اسکا احکام میں معتبر نہ ہونا ہے'' چنانچہ اس لئے کہ سقوط حسن سے مراد احکام میں حسن ذاتی کا معتبر نہ ہونا ہے حائضہ ونفساء سے حالت حیض ونفاس میں نماز ساقط ہے کہ نماز کا حسن ذاتی ان دونوں کے حق میں غیر معتبر ہے۔ جبھی ان پر نماز واجب نہیں رہتی نہ ہی قضا واجب ہوتی ہے۔ اور رہا عارض تو اسکا اعتبار حکم میں کبھی ذاتی سے بھی بڑھ جاتا ہے جیسے ضرورت، اباحت میتہ میں، دیکھو میتہ کی حرمت ذاتی ہے مگر ضرورت کے عارض ہونے کی وجہ سے میتہ مباح ہوگیا کہ اباحت میتہ کے حکم میں ضرورت عارضہ، حرمت ذاتی سے بڑھ گئی ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اس کا حسن ذاتی ساقط نہیں ہوا بلکہ قبح عارض غالب ہوگیا ہے صحیح نہیں کیونکہ اس تقدیر پر حائضہ ونفساء کے حق میں نماز ذاتی کے بالمقابل مزید قبیح ہو جائے گی کہ عارض کبھی ذاتی سے بڑھ جاتی ہے۔

قوله۔والی مالغیره ملحق بالاول وهو فیما الخ

درج بالا عبارت میں مصنف نے فعل کی دوسری قسم یعنی حسن لغیرہ اور اس کی قسموں کو ذکر کیا ہے۔

حسن لغیرہ اس کو کہتے ہیں کہ اس فعل مین ذاتی طور پر کوئی حسن نہ ہو نہ حسن میں اس کو دخل ہو بلکہ اس میں حسن غیر کی وجہ سے آیا ہو وہ غیر خواہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض ہو۔

حسن لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں

(۱) حسن لغیرہ ملحق بالحسن لعینہ :۔یعنی فعل میں بذاتہ کوئی حسن نہیں ہے بلکہ غیر سے ملحق ہونیکی وجہ سے فعل میں حسن آ گیا۔ یہ قسم اس فعل میں متحقق ہوتی ہے جس میں بندہ کو اختیار نہیں رہتا پس یہ غیر اسوقت فعل اختیاری نہ ہوگا۔ بلکہ وہ غیر فعل میں حسن کو ثابت کرنے کے لئے واسطہ اور سفیر محض ہوگا۔

اور اس کو ملحق بالاول یا ملحق بالحسن لعینہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ غیر اگر چہ فعل میں حسن کے ثبوت کیلئے واسطہ ہوتا ہے لیکن عقل جب اس وصف کو فعل میں لحاظ کرتی ہے تو بادی النظر میں حکم لگا دیتی ہے کہ یہ وصف ذات فعل ہی کی وجہ سے ہے البتہ عقل جب پھر اس کی علت کا ادراک کرتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ فعل میں یہ وصف غیر کی طرف نظر کرتے ہوئے ثابت ہے اسی لئے یہ ملحق بالحسن لعینہ کہلایا جیسے زکوٰۃ،صوم،حج،نظر کرتے ہوئے حاجت فقیر،نفس،اور بیت کی طرف مشروع ہوئے ہیں۔

قولہ کالزکوۃ والصوم یادر ہے کہ ماتن کی عبارت،کالزکوۃ والصوم والحج،کی دو طرح توجیہ کرسکتے ہیں۔ پہلی توجیہ یہ ہے کہ فعل زکوٰۃ،صوم اور حج کے لئے واسطہ،دفع حاجت فقیر،قہر نفس، اور شرف بیت ہے......دوسری توجیہ یہ ہے کہ واسطہ صرف حاجت،نفس اور بیت ہیں۔

پہلی توجیہ:۔ کے مطابق زکوٰۃ مشروع ہوئی ہے حاجت فقیر کو دفع کرنے کیلئے،صوم مشروع ہوا ہے قہر نفس کے لئے اور حج مشروع ہوا ہے شرف بیت کے لئے مگر یہ واضح امر ہے کہ دفع حاجت فقیر کے لئے،حاجت ضروری ہے،قہر نفس کے لئے نفس لازم ہے اور شرف بیت کے لئے بیت اللہ ضروری ہے اس لئے ان امور وافعال کے مشروعیت کی نسبت دفع حاجت،قہر نفس،اور شرف بیت کی طرف نہ کر کے زکوٰۃ کی مشروعیت کی نسبت صرف حاجت کی طرف کی گئی ہے،مشروعیت صوم کی نسبت قہر نفس کیطرف نہ کر کے صرف نفس کی طرف کی گئی اسی طرح مشروعیت حج کی نسبت شرف بیت کی طرف نہ کر کے محض بیت کی طرف کی گئی غرضیکہ اس تقدیر پر زکوۃ،صوم،حج کیلئے وسائط دفع حاجت اور شرف بیت ہیں مگر مشروعیت کی نسبت مضاف کے بجائے مضاف الیہ کی طرف مناسبت کیوجہ سے کی گئی ہے۔ اور یہ وہ وسائط ہیں جمیں بندہ کو اختیار حاصل نہیں ہے چنانچہ شرف بیت میں بندہ کا غیر مختار ہونا ظاہر ہے اور دفع حاجت فقیر میں نظر کرتے ہوئے حاجت کی طرف بندہ غیر مختار ہے کیونکہ حاجت فقیر اختیاری نہیں ہے بلکہ محض اللہ عز شانہ کے پیدا کرنے سے ہے۔ رہا قہر نفس کا غیر اختیاری ہونا تو یہ بھی نظر کرتے ہوئے

شہوت نفس کی طرف غیر اختیاری ہے کہ شہوت اختیار عبد سے نہیں ہے بلکہ اللہ عز شانہ کے پیدا کرنے سے ہے۔ مصنف کے عبارت کی یہ توجیہ صدرالشریعہ کی توضیح، اور سعد الدین تفتازانی کی تلویح کے مطابق ہے چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ان افعال کے لئے دفع حاجت، قہر نفس اور زیارت بیت اللہ وسائط ہیں۔

دوسری توجیہ:۔ مصنف کی عبارت، الحاجة والنفس والبیت کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ زکوۃ، صوم، اور حج کے لئے حاجت، نفس اور بیت بعینہ وسائط ہیں حاجت کو دفع، نفس کو قہر، اور بیت کو شرف کی قید سے مقید کر کے واسطہ بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر حاجت کے بجائے دفع حاجت کو، نفس کے بجائے قہر نفس کو اور بیت کے بجائے شرف بیت کو وسائط مانے جائیں تو واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں متحد ہو جائیں گے اس لئے کہ دفع حاجت بعینہ زکوۃ ہے، قہر نفس بعینہ صوم ہے اور زیارت بیت نفس حج ہی کہلاتا ہے۔ لیکن اگر دفع حاجت کے بجائے صرف حاجت کو زکوۃ کے لئے قہر نفس کے بجائے صرف نفس کو صوم کے لئے اور زیارت بیت کے بجائے صرف بیت کو حج کے لئے واسطہ مانا جائے جیسا کہ ماتن کی عبارت سے بھی ظاہر ہے تو واسطہ وذوالواسطہ کا متحد ہونا لازم نہ آئے گا۔

حاصل یہ کہ زکوۃ، صوم اور حج امور ثلثہ کے لئے صرف حاجت فقیر، نفس اور بیت علی سبیل الترتیب وسائط ہیں، چنانچہ حاجت فقیر متقاضی ہے کہ اغنیاء کے مال کے فاضل سے فقیر کی حاجت کو دفع کرنا ایک فعل حسن ہے جسکو شرعی اصطلاح میں زکوۃ کہتے ہیں اور نفس جو کہ ظالمہ ہے متقاضی ہے کہ نفس کے شہوات ثلثہ اکل وشرب اور جماع کو روکنے کے ذریعہ نفس کو مقہور کرنا ایک فعل حسن ہے جسکو اصطلاح میں صوم سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح بیت متقاضی ہے کہ اس کی تعظیم مخصوص طریقہ پر فعل حسن ہے جس کو اصطلاح میں حج کہتے ہیں، اور جب یہ وسائط بندہ کے اختیار میں نہیں ہیں اور نہ ان کو عبادت میں کوئی دخل ہے تو یہ وسائط غیر معتبر ٹھہرے گویا وہ امور ثلثہ (زکوۃ، صوم، حج) بنفسہا بلاواسطہ غیر عبادات خالصہ ہیں مصنف کے قول "وهو اما ملحق بالاول كالزكوه.........والنفس والبيت ۔کا یہ راجح مفہوم ہے اور مصنف کا مختار بھی یہی ہے کہ ان امور میں وسائط نفس حاجت شہوت نفس اور صرف بیت ہیں نہ کہ دفع حاجت، قہر نفس اور زیارت بیت، اس لئے کہ دفع حاجت، عین

زکوٰۃ، قہر نفس عین صوم اور زیارت بیت عین حج ہیں تو پھر حسن افعال کے لئے واسطہ کیسے ہو سکتے ہیں کہ واسطہ وذوالواسطہ میں تغایر ضروری ہے علاوہ ازیں دفع حاجت، قہر نفس، اور زیارت بیت افعال اختیاریہ میں سے ہیں تو پھر وسائط کیونکر بن سکتے ہیں حالانکہ مصنف نے کہا ہے کہ انما یکون فیمالا اختیار للعبد فیہ یعنی یہ واسطہ فعل اختیاری نہیں ہوگا۔

صدر الشریعہ صاحب توضیح اور علامہ تفتازانی صاحب تلویح کا مختار یہ ہے کہ ان عبادات ثلثہ کے لئے وسائط دفع حاجت، قہر نفس اور زیارت بیت ہیں وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ فی نفسہ تنقیص مال ہے، صوم فی نفسہ اضرار نفس ہے اور صوم سے نفس کو خالق نفس کی طرف سے مباح کردہ چیزوں سے روکنا ہے اور حج امکنہ مخصوصہ کی طرف مسافت کو طے کرنا اس کی زیارت کرنا، سفر تجارت اور اماکن وبلدان کی زیارت اور سیر وتفریح کے منزلہ میں ہے غرض ان تینوں عبادتوں میں فی ذاتہا کوئی حسن نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس کے وسائط میں حسن ہوتا کہ وسائط کے حسن سے ان عبادات میں حسن آسکے۔ رہے محض حاجت فقیر، نفس اور بیت تو انمیں مطلقا کوئی حسن نہیں ہے لہذا یہ حاجت، نفس اور بیت ان عبادات کے لئے وساطت کی صلاحیت نہیں رکھتے بلکہ وسائط دفع حاجت، قہر نفس اور زیارت بیت ہی ہو سکتے ہیں کہ وہ سب فی انفسہا حسن ہیں۔ رہا یہ کہنا کہ دفع حاجت عین زکوٰۃ، قہر نفس عین صوم اور زیارت بیت عین حج ہیں تو عینیت تسلیم نہیں ہے کہ دفع حاجت زکوٰۃ سے عام ہے۔ قہر نفس صوم سے عام ہے اور زیارت بیت حج سے عام ہے۔

اس تقدیر پر عبادات ثلثہ (زکوٰۃ، صوم، حج،) کے ''اول'' یعنی حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہونے کی تقریر اس طرح ہوگی کہ

''وسائط گرچہ فی نفسہا حسن ہیں اور ان کے واسطے سے عبادات ثلثہ حسن ہو گئے ہیں لیکن یہ وسائط بھی من کل الوجوہ حسن فی نفسہ نہیں ہیں بلکہ وہ وسائط من وجہ حسن ہیں اور من وجہ حسن نہیں ہیں اس لئے کہ فقیر محض اپنی حاجت کی وجہ سے مستحق احسان نہیں ہوا ہے بلکہ وہ احسان کا مستحق اپنے مولی عزوجل کی طرف سے ہوا ہے بندوں کی جہت سے نہیں۔ اور بیت فی نفسہ تو وہ بھی زیارت وتعظیم کا مستحق نہیں ہے کیونکہ یہ بھی دنیا کے جملہ بیوت میں سے ایک بیت ہے۔ اسی طرح نفس بحسب فطرت

اگرچہ خیروشر دونوں کا محل ہے تاہم نفس معاصی کو زیادہ قبول کرنے والا اور شہوات کی طرف زیادہ میلان رکھنے والا ہے گویا معاصی وشہوات، نفس کا فطری تقاضا ہے بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نفس معاصی وشہوات پر پیدا ہی کیا گیا ہے پس نفس کے فطری تقاضے اور خلقی جبلت کی طرف نظر کرتے ہوئے اس کو مجبور ومقہور کرنا حسن نہیں ہوگا۔

قوله اوغير ملحق كالجهاد والحدوصلوٰة الجنازة الخ

اس عبارت میں ماتن نے حسن لغیرہ کی دوسری قسم کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اس کی دوسری قسم حسن لغیرہ غیر ملحق بالاول یعنی حسن لغیرہ غیر ملحق بالحسن لعینہ ہے اور وہ یہ ہے جس میں غیر اور واسطہ ''صفت حسن'' کے ساتھ متصف ہو بایں طور کہ وہ واسطہ فعل اختیاری ہو اور صفت حسن کے ساتھ بالذات متصف ہو خواہ ذو واسطہ بھی حسن کے ساتھ حقیقۃً متصف ہو خواہ ذوالواسطہ حسن کے ساتھ حقیقتاً متصف نہ ہو بلکہ واسطہ کے واسطہ سے متصف ہو بہر دو تقدیر یہ قسم حسن لعینہ کے ساتھ ملحق نہیں ہوگی۔ واسطہ فی الثبوت کی دوسری صورت ''جس میں ذوالواسطہ مثلاً فعل، صفت حسن کے ساتھ واسطہ کی تبعیت سے متصف ہوتا ہے، اسکا حسن لنفسہ سے غیر ملحق ہونا ظاہر ہے اور واسطہ فی الثبوت کی پہلی قسم جسمیں واسطہ وذوالواسطہ دونوں صفت (حسن) کے ساتھ متصف ہوتے ہیں'' کا حسن لنفسہ سے غیر ملحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ واسطہ کی اس قسم میں ذوالواسطہ کی صفت غیر معتبر رہتی ہے اور واسطہ کی صفت حسن کے اعتبار سے ذوالواسطہ میں صفت کا لحاظ ملحوظ ہوتا ہے غرض واسطہ فی الثبوت کی یہ قسم واسطہ فی العروض سے زیادہ قریب ہے اور واسطہ فی العروض کا حسن لنفسہ سے غیر ملحق ہونا ابین من الظہور ہے۔

حسن لغیرہ غیر ملحق بالحسن لعینہ ...... کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ واسطہ اور غیر، ذوالواسطہ اور فعل کے وجود سے موجود ہو جاتا ہے اور ذوالواسطہ کے ادا کر لینے سے واسطہ ادا ہو جاتا ہے جیسے جہاد، حدود اور نماز جنازہ۔ چنانچہ جہاد دفع کفر کے واسطہ سے، حدود دفع معاصی کے واسطے سے، اور صلوٰۃ الجنازہ اسلام میت کے واسطہ سے حسن ہے۔ جہاد وحدود ان دونوں میں گرچہ عباداللہ کی تعذیب، اور بلاد کی تخریب ہے۔ ایسے ہی صلوٰۃ الجنازہ بظاہر عبادت اصنام وجماد کے مشابہ ہے لیکن جہاد دفع کفر،

اور اعلاء کلمۃ اللہ کے واسطہ سے حسن ہو گیا، اور اعلاء کلمۃ الحق جو جہاد کے لئے واسطہ ہے محض فعل جہاد سے حاصل ہو جاتا ہے، جہاد کے بعد اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے اب کسی امر آخر کی ضرورت نہیں رہتی، اسی طرح اقامت حدود، عباد اللہ کو معصیت کے ارتکاب سے روکنے کے واسطے سے حسن ہو گیا اور زجر عباد (دفع معصیت) جو اقامت حدود کا واسطہ ہے محض اقامت حدود سے حاصل ہو جاتا ہے، یونہی صلوۃ الجنازہ، اسلام میت کی تعظیم اور اس کے حق کی ادائیگی کے واسطہ سے حسن ہے کیونکہ مسلمان کی تعظیم وتوقیر فی نفسہ حسن ہے پس تعظیم مسلم کے حسن کے واسطہ سے میت کی طرف استقبال کر کے اسکی مغفرت کی دعاء کرنا فعل حسن بن گیا اور یہ تعظیم مسلم جو صلوٰۃ الجنازہ کا واسطہ ہے محض صلوٰۃ الجنازہ سے حاصل ہو جاتا ہے اب اس کے بعد کسی امر آخر کی ضرورت نہیں رہتی۔

دوسری قسم:۔ حسن لغیرہ غیر ملحق بالحسن لعینہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ ذوالواسطہ کے موجود ہو جانے سے واسطہ موجود نہیں ہوتا نہ ہی اس کے ادا کر لینے سے واسطہ ادا ہوتا ہے بلکہ واسطہ کے وجود وتحقق اور اسکی ادائیگی کے لئے کسی امر آخر کی ضرورت پڑتی ہے جیسے وضو جو کہ فی نفسہ تبرید، تنظیف اعضاء اور اللہ کی عظیم نعمت پانی کی اضاعت ہے تاہم وضو اللہ عز شانہ کی خاص عبادت نماز کے واسطہ سے حسن ہو گیا مگر نماز جو وضو کے حسن کا واسطہ ہے محض فعل وضوء سے ادا نہیں ہوتی بلکہ اس کے لئے ایک فعل آخر کی ضرورت پڑتی ہے اور وہ ہے ایجاد صلوٰۃ کا قصد اور اسکا ایقاع ہے چنانچہ اس لئے اگر وضوء میں قصد کیا تو وہ قربت مقصودہ ہو جاتا ہے جس پر متوضی کو ثواب ملتا ہے۔ اسی طرح سعی الی الجمعہ فی نفسہ جسم وجان اور نفس وروح کو تعب ومشقت میں ڈالنا اور اضاعت وقت ہے مگر ادائیگی جمعہ کے واسطہ سے سعی فعل حسن ہو گیا تاہم نماز جمعہ جو سعی کے حسن ہونے کا واسطہ ہے صرف سعی سے ادا نہیں ہوتی بلکہ ایک امر آخر کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ مسجد جمعہ میں نماز کا قصد اور اس کا ایقاع ہے۔

تنبیہ :۔ حسن لغیرہ ملحق بالاول، وغیر ملحق بالاول کی تفصیل سے آپ کو معلوم ہوا ہوگا کہ مصنف کا مختار ان دونوں قسموں میں یہ ہے کہ واسطہ کا صفت حسن سے متصف ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ واسطہ قسم اول میں سفیر محض ہے حسن کے ساتھ متصف نہیں ہے جیسے حاجت فقیر، نفس اور بیت اسی طرح غیر ملحق بالاول یعنی قسم دوم میں بھی واسطہ صفت حسن کے ساتھ متصف نہیں ہے اس لئے کہا ”انھا

بواسطة الكفر والمعصية واسلام الميت" اس مقام پر ماتن نے اپنے قول "فانها بواسطة الکفر" کے ذیل میں حاشیہ میں کہا ہے۔

"اشارة الی أن الواسطة فی الفعل لایجب ان تکون حسنة فاندفع ماقیل أن الواسطة مایکون حسن الفعل لاجل حسنها" یعنی اس میں اشارہ اسبات کی طرف ہے کہ فعل کے واسطہ کا صفت حسن کے ساتھ متصف ہونا ضروری نہیں ہے لہذا مندفع ہوگیا وہ جو کہا گیا ہے کہ واسطہ وہ ہے جس کے حسن سے فعل، حسن ہوتا ہے۔

حاصل یہ کہ مصنف کے نزدیک مفضی الی الخیر کا خیر ہونا ضروری نہیں ہے جس طرح مفضی الی الشر کا شر بالذات ہونا ضروری ہے۔

محاکمہ:۔ گذشتہ اوراق میں ملحق وغیر ملحق کی جو تصریحات مصنف کے حوالہ سے گذریں اس سے ظاہر ہے کہ مصنف نے وسائط بعیدہ کو اختیار کیا ہے اور وسائط قریبہ کو ترک کیا ہے کیونکہ حاجت فقیر، نفس اور بیت، ایسے ہی کفر، معصیت اسلام میت، زکوٰۃ، صوم اور حج، ایسے ہی جہاد، حدود اور صلوٰۃ الجنازہ کے وسائط بعیدہ ہیں جبکہ اول میں وسائط قریبہ دفع حاجت فقیر، قہر نفس، اور زیارت بیت ہیں، اور ثانی میں ہدم کفر، زجر عن المعصیۃ اور تعظیم اسلام میت وسائط قریبہ کہلاتے ہیں۔ اسلئے مصنف کو چاہئے تھا کہ وسائط قریبہ استعمال کرتے تاکہ اکثر مصنفین اصولیین کی راہ سے اختلاف نہ ہوتا نیز مجاز بالحذف کا ارتکاب نہ کرنا پڑتا چونکہ ان وسائط کو قریبہ ماننے کی صورت میں مضاف محذوف ماننا ضروری ہے بلکہ حاشیہ کی تصریح کے خلاف بھی ہے۔ ہاں اگر ان کو وسائط بعیدہ ہی استعمال کرنا تھا تو چاہئے تھا کہ قسم اول کی طرح قسم ثانی میں بھی بعیدہ غیر اختیاریہ وسائط ہی استعمال کرتے حالانکہ انہوں نے ایسا نہیں کیا اسلئے کہ قسم اول میں وسائط بعیدہ غیر اختیاریہ استعمال کیا ہے اور قسم دوم میں بعیدہ اختیاریہ استعمال کیا کہ کافر کا کفر، عاصی کی معصیت اور میت کا اسلام (درحالت حیات) سب اختیاریہ ہیں البتہ ذات کافر، ذات عاصی اور ذات میت وسائط بعیدہ غیر اختیاریہ ہیں۔ الغرض وسائط کی تعیین میں صاحب توضیح وتلویح وغیرہ کا نظریہ حقیقت سے زیادہ قریب ہے۔

قولہ۔ وهكذا اقسام القبح۔

یعنی فعل حسن کی طرح فعل قبیح کی بھی قسمیں ہیں۔ جن کا اجمالا تذکرہ ہو چکا ہے یہاں ذیل میں اس کی مثالیں ذکر کی جاتی ہیں بقیہ وسائط کی تفصیل کو حسن کے وسائط پر قیاس کرنا چاہئے۔

فعل قبیح کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) قبیح لعینہ، (۲) قبیح لغیرہ،

قبیح لعینہ: یہ ہے کہ قطع نظر اوصاف لازمہ اور عوارض مجاورہ کے جس کی ذات قبیح ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) قبیح لعینہ غیر قابل سقوط۔ جیسے کفر وشرک، زنا وغیرہ (۲) قبیح لعینہ قابل سقوط:۔ جیسے اکل میتہ کی حرمت وقبح کا سقوط حالت مخمصہ میں۔

(۲) قبیح لغیرہ۔ جس کی ذات قبیح نہ ہو بلکہ وصف خارج کی وجہ سے اس میں قبح آیا ہو۔

پھر اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) قبیح لغیرہ ملحق بالقبیح لعینہ، جیسے غصب جو کہ حرام ہے کہ اس میں غیر کا حق وابستہ ہے لیکن یہ واسطہ مھدرہ ہے اس لئے غصب قبیح لعینہ کے ساتھ ملحق ہے۔

(۲) قبیح لغیرہ غیر ملحق بالقبیح لعینہ:۔ جیسے صوم یوم عید۔ کہ صوم فی نفسہ حسن ہے مگر ضیافۃ اللہ سے اعراض کی وجہ سے یوم عید میں صوم قبیح ہے اور جیسے بیع بوقت ندا قبیح ہے کہ فوات جمعہ کی طرف مفضی ہے ورنہ فی نفسہ بیع مباح ہے ارشاد ہے احل اللہ البیع وحرم الرباء۔

قولہ۔ الامر المطلق مجرداً عن القرينة هل للحسن لنفسه الخ

درج بالاعبارت سے ماتن نے امر مطلق مجرد عن القرینہ کے بارے میں علماء اصولیین کا اختلاف ذکر کیا ہے اس کی تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ۔

امر مطلق یعنی امر کا وہ صیغہ جس میں حسن لعینہ وحسن لغیرہ پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو، قرینہ سے بالکل خالی ہو اور فقط صیغہ امر ہو تو ایسا صیغہ امر حسن لعینہ قابل السقوط پر دلالت کرے گا یا حسن لغیرہ پر دلالت کرے گا شمس الائمہ سرخسی کا مختار یہ ہے کہ امر مطلق حسن لعینہ غیر قابل السقوط'' کے لئے

آتا ہے جس کا مفاد یہ ہوگا کہ وہ امر مامور بہ کے حسن ذاتی پر دلالت کرے گا اس قول کی وجہ یہ ہے کہ امر مطلق طلب حتمی کے لئے آتا ہے اور شارع حکم کی طرف سے طلب حتمی کا ارشاد وخطاب اسبات کو متقاضی ہے کہ وہ مامور بہ، حسن کے انواع میں سے اعلیٰ ہے اور حسن کے انواع میں اعلیٰ حسن لذاتہ غیر قابل السقوط ہے اس لئے امر مجرد، غیر قابل السقوط حسن ذاتی پر دلالت کریگا۔ اسی طرف فخر الاسلام بھی گئے ہیں چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ امر مطلق صفت حسن کا متقاضی ہے اور یہ امر حسن لعینہ کی قسم اول غیر قابل السقوط کو شامل ہے البتہ دلیل کے ساتھ حسن لعینہ کی قسم دوم قابل سقوط کا بھی احتمال ممکن ہے کیونکہ امر حسن ذاتی کو چاہتا ہے اور سقوط عارض ہے اس لئے دلیل خارجی ضروری ہے۔

اس کے برعکس بدیع میں ہے کہ امر مطلق حسن لغیرہ کیلئے آتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آمر حکیم ہے اور تقاضائے حکمت یہ ہے کہ آمر جس مامور بہ کا حکم دیگا اسکا حسن ہونا ضروری ہے کیونکہ آمر حکیم ایسی باتوں کا حکم نہیں دیتا جس میں حسن نہ ہو غرض بربنائے اقتضاء حکمت وضرورت مامور بہ میں حسن ثابت ہے اور جس میں بربنائے ضرورت اور بطور اقتضاء حکم ثابت ہوتا ہے تو اس میں بقدر ضرورت حکم ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے الضرورة تتقدر بقدرھا۔ لھٰذا امر مطلق میں حسن کے درجات میں ادنی درجہ ثابت ہوگا کہ ضرورت ادنی سے پوری ہوجاتی ہے اور حسن کا ادنی درجہ حسن لغیرہ ہے پس امر مطلق حسن لغیرہ کیلئے آئیگا۔

دونوں مذاہب مذکورہ کے برخلاف بعض لوگوں نے کہا ہے کہ امر مطلق طلب حتمی کیلئے آتا ہے مگر یہ طلب حتمی حسن کے چاروں اقسام کو شامل ہے کیونکہ حکیم امر کی نگاہ میں بعض خاص جگہ میں خاص حسن ہے اور بعض دوسری جگہ میں دوسری قسم کا حسن ہے اس لئے علی الاطلاق حسن کے کسی ایک قسم کو حسن ذاتی یا عارضی کے ساتھ مقید کردینا صحیح نہیں کہ ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ امر مطلق حسن مطلق کے لئے آتا ہے **واللہ تعالیٰ اعلم علمہ اتم واحکم قدتم بفضلہ العیمیم وبرحمۃ حبیبہ الکریم عزشانہ وصلی اللہ علیہ وسلم الباب الاول من المسلم ثم الان اشرع الباب الثانی بتائیدہ وتوفیقہ وھو حسبی ونعم الوکیل ونعم المولیٰ ونعم النصیر۔**

الباب الثانی

''فی الحکم''

''وھو عندنا خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بفعل المکلف اقتضاء اوتخییراً فنحو واللہ خلقکم وماتعملون لیس منہ''

ترجمہ:۔ باب دوم حکم میں ہے اور حکم ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو فعل مکلف سے بطور اقتضاء وتخییر متعلق ہو پس ''واللہ خلقکم وماتعملون'' جیسی آیات حکم سے نہیں ہیں۔

تشریح:۔ مقدمہ میں معلوم ہو چکا ہے کہ یہ کتاب ایک مقدمہ، تین مقالات اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔ مقالہ اولیٰ، کلام میں اور مقالہ ثانیہ، احکام کے بیان میں تھا اور مقالہ ثانیہ چار ابواب پر مشتمل تھا، باب اول حکم کے بیان میں، جسکی شرح گذری۔ اب یہاں مقالہ ثانیہ کے چار ابواب میں سے باب دوم کا ذکر ہے جس میں حکم کی بحث ہے اس لئے مصنف نے کہا۔

قولہ۔وھو عند نا خطاب اللہ الخ

اس عبارت سے ماتن نے حکم کی تعریف بیان کی ہے کہ۔

حکم ہم معاشر اہلسنت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو مکلف (عاقل بالغ) کے افعال سے حتماً واباحۃ متعلق ہو۔

خطاب لغت میں ''توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام'' کو کہتے ہیں یعنی دوسروں کو سمجھانے کے لئے کلام کو متوجہ کرنا۔ مگر اس جگہ خطاب مصدر بول کر مفعول مراد لیا گیا ہے اس لئے ''الکلام الموجہ'' کے معنی میں ہے۔ چنانچہ مصنف حاشیہ میں رقمطراز ہیں۔

''الخطاب لغۃ توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام ثم نقل الی الکلام الموجہ کذا ذکر السید قدس سرہ''

فوائد قیود:۔ خطاب کی اضافت اللہ کی طرف کر کے غیر اللہ مثلاً ملئکہ اور جن وانس کے خطاب کو حد حکم سے خارج کرنا ہے کہ ''لاحکم الااللہ'' ثابت ہے۔

اعتراض:۔ خطاب رسول امتی کے حق میں، خطاب مولی وسید ان کے غلام باندی کے حق میں حکم کہلاتا ہے چنانچہ اس لئے اس کی بجا آوری امتی پر اور غلام باندی پر عند الشرع بھی لازم ہے پس حکم کی تعریف میں غیر اللہ کا خطاب داخل ہو گیا اور تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی۔

جواب:۔ حکم رسول یا حکم سید وآقا کی اطاعت کا وجوب درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کے حکم سے ثابت ہے۔ یا آقا کی اطاعت کا وجوب غلام کے حق میں حکم رسول ہے اور حکم رسول حکم الٰہی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے من اطاع الرسول فقد اطاع الله ۔حاصل یہ کہ آقا کی اطاعت کا وجوب حکم رسول سے ثابت ہے اور حکم رسول کی اطاعت کا وجوب حکم الٰہی سے ثابت ہے اس لئے رسول کا حکم امتی کو خواہ سید کا حکم غلام کو درحقیقت اللہ ہی کا حکم ہے۔

اپنے المتعلق ''بفعل المکلف'' سے ان خطاب کو نکالنا ہے جو خطاب اللہ تو ہے لیکن حکم پر مشتمل نہیں ہے جیسے وہ آیات مبارکہ جو قصص وامثال اور ذات وصفات باری تعالیٰ کے متعلق ہیں۔

فعل المکلف میں، فعل، فعل جوارح اور فعل قلب دونوں کو عام ہے۔

یاد رہے کہ حکم کی یہی تعریف صدر الشریعہ، امام غزالی اور علامہ ابن حاجب سے بھی منقول ہے مگر ان کی تعریف میں قدرے لفظی فرق ہے چنانچہ ان لوگوں نے ''فعل المکلف'' کے بجائے بافعال المکلفین'' کہا ہے یعنی فعل کی جگہ افعال اور مکلّف کے بجائے مکلفین جمع استعمال کیا ہے جب کہ اکثر نے واحد استعمال کیا ہے۔

تفتازانی کا تعقب:۔ امام غزالی وصدر الشریعہ وغیرھما جن علمائے اصول نے حکم کی تعریف ''افعال المکلفین'' سے کیا ہے علامہ تفتازانی نے ان پر تعقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''ان کے قول افعال المکلفین کو اگر اس کے ظاہر معنی مراد پر محمول کیا جائے تو یہ تعریف احکام میں سے کسی شئی کو شامل نہ ہوگی کیونکہ معنی ظاہر مراد لینے کی تقدیر پر ''افعال المکلفین'' کا مطلب یہ ہوگا کہ جملہ مکلفین کے جمیع افعال سے جو خطاب متعلق ہے وہ حکم ہے'' حالانکہ ایسا نہیں اس لئے کہ کسی بھی حکم پر یہ صادق نہیں آتا

کہ وہ ایسا خطاب ہے جو مکلفین کے جمیع افعال سے متعلق ہے۔

پس مراد، افعال سے ''بفعل ما'' ہے یعنی مکلف کے کسی فعل سے جو بھی خطاب متعلق ہو حکم ہے۔
اسکی کامل توضیح سید محقق قدس سرہ نے کی ہے کہ انکا قول ''بافعال المکلفین ''زید یرکب الخیل'' کے قبیل سے ہے حالانکہ زید بیک وقت ایک ہی فرس پر سوار ہوسکتا ہے لیکن، زید یر کب الخیل'' کہنا صحیح ہے۔

اسی طرح افعال المکلفین ' کہنا درست ہے گر چہ حکم پر ایک ہی فعل کا اطلاق ہے اور ایسا بھی نہیں کہ یہاں جمع بولکر واحد مراد لیا گیا ہے بلکہ یہاں یہ مفہوم ہے کہ ''زید کا رکوب اس مجموعہ خیل کے جنس سے متعلق ہے مجموعہ حمار کے جنس سے نہیں مثلاً۔ ایسے ہی انکے قول ''بافعال المکلفین'' کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خطاب کا جنس مکلّف کے جنس فعل سے تعلق حکم کہلاتا ہے یہ معنی نہیں ہیکہ جمیع مکلفین کے جمیع افعال سے تعلق کا نام حکم ہے اس لئے کہ آخر الذکر مفہوم ظاہر البطلان ہے

الغرض حکم کی تعریف ہر مکلّف کے فعل سے متعلق خطاب کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ اس خطاب کو شامل ہے جو خطاب متعلق ہو ایسے فعل سے جو مکلّف کے ساتھ مختص ہے پس اس تاویل سے حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مختص افعال وخواص اور شہادت حضرت خزیمہ جیسے فعل سے اعتراض نہ پڑیگا کہ حکم کی تعریف جامع نہیں ہے!

قولہ ''اقتضاء اوتخییراً الخ ماتن نے اپنے قول ''اقتضاء اوتخییر اً سے تعریف حکم کے تتمہ کے ساتھ اسکے اقسام خمسہ کی طرف اشارہ کیا ہے نیز تعریف حکم پر چند وجوہ سے اعتراض وارد ہوتا ہے اسکے جواب کی طرف اشارہ ہے معنی یہ ہے کہ ہر خطاب حکم نہیں ہوگا بلکہ وہ خطاب الٰہی جو فعل عبد کے ساتھ بطور طلب یا بطور اباحت متعلق ہو وہ حکم ہوگا۔

یاد رہے کہ طلب واباحت احکام خمسہ مشہورہ کو عام ہے۔ اس لئے کہ خطاب یا تو طلب سے متعلق ہوگا یا اباحت سے متعلق ہوگا۔ برشق ثانی مباح ہوگا اور برتقدیر اول (یعنی خطاب طلب سے متعلق ہوگا) وہ طلب فعل سے متعلق ہوگا یا طلب ترک فعل سے متعلق ہوگا بہر دو تقدیر طلب حتمی ہوگا یا طلب غیر حتمی ہوگا اگر طلب فعل حتمی ہے تو وہ وجوب ہے اور اگر طلب ترک فعل حتمی ہے تو حرام ہے اور اگر طلب فعل غیر حتمی ہے تو ندب اور ترک فعل غیر حتمی ہے تو کراہت۔

اعتراض :۔ اللہ عز شانہ کا ارشاد ''واللہ خلقکم وما تعملون'' ایسے ہی خالق کل شیٔ'' وغیرھا آیات مبارکہ اللہ کا خطاب ہیں اور بندوں کے افعال سے بھی متعلق ہیں اس لئے اس قسم کی آیتیں حد حکم میں داخل ہوگئیں لہذا حکم کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی۔

جواب :۔ یہ ہے کہ ہر حد میں حیثیت کی قید معتبر ہوتی ہے گرچہ حیثیت کی تصریح اس میں نہ ہو پس حکم کی تعریف میں حیثیت معتبر ہے چنانچہ پوری عبارت اس طرح ہے۔

خطاب اللّٰہ تعالیٰ المتعلق بفعل المکلف من حیث ھو مکلف الخ۔

لہذا حکم کی تعریف پر مانعیت سے اعتراض نہ پڑے گا کیونکہ پیش کردہ آیات میں خطاب کا تعلق اس حیثیت سے نہیں ہے کہ وہ فعل عبد ہے۔

مگر حکم کی تعریف میں حیثیت کی قید اعتبار کرنے پر دو وجوہ سے اعتراض کیا گیا ہے۔

وجہ اول :۔ علامہ تفتازانی نے شرح مختصر کی شرح میں کہا ہے کہ بندہ کے فعل اباحت وندب اور کراہت کے ساتھ خطاب متعلق ہونے میں حیثیت تکلیف کا اعتبار محل نظر ہے۔

جواب :۔ یہ ہے کہ حکم الہی کی اطاعت دو طریقے سے ہوتی ہے۔ حکم الہی کی اطاعت کی ایک صورت یہ ہے کہ اس حکم کے بارے میں اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے۔ اطاعت کی دوسری صورت یہ ہے کہ حکم کے مقتضاء پر عمل کیا جائے۔ پس حکم اباحت میں اگرچہ طلب بشرط مشیت مکلّف مشروط ہے کہ عمل مباح میں تکلیف کا تصور نہیں ہوتا تاہم عمل مباح میں اباحت کا اعتقاد بہرحال واجب ہے لہذا حکم اباحت میں باعتبار اعتقاد حقیت تکلیف متحقق ہے یہی حال ندب وکراہت کا بھی ہے چنانچہ فعل مندوب میں ندب ہونے کا اعتقاد اور فعل مکروہ میں کراہت کا اعتقاد واجب ہے۔ بلکہ ان دونوں میں دوسرے اعتبار سے بھی تکلیف متحقق ہے وہ اس طرح کہ ان دونوں (مندوب ومکروہ) میں طلب ترجیحی کے ساتھ تکلیف ہے کہ اول میں مندوب کی بجاآوری پر ثواب دیا جائے گا اور دوم میں مکروہ کے ارتکاب پر عقاب کیا جائے گا۔

وجہ دوم :۔ حکم کی تعریف میں حیثیت مذکورہ کے اعتبار کرنے پر دوسرا اعتراض سید محقق نے کیا ہے۔ کہ اللہ عز شانہ کا ارشاد ''انکم وما تعبدون من دون اللّٰہ حصب جھنم الآیۃ وعید ہے ج

فعل مکلف پر بحیثیت فعل مکلف مترتب ہے لہذا اس کو حکم ہونا چاہئے جبکہ بالاتفاق یہ حکم شرعی نہیں ہے مگر حیثیت کا اعتبار کرنے سے حکم میں دخول لازم آتا ہے اس طرح حکم کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی۔

جواب:۔ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے اس ارشاد کا حکم شرعی نہ ہونا ممنوع ہے حق یہ ہے کہ یہ آیت حکم شرعی ہے کیونکہ آیت متلوہ لاتعبدوا شیئاً من دون الله وانکم وماتعبدون من دونه حصب جهنم کے معنی میں ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس تقدیر پر آیت متلوہ حکم ہے کہ اس میں طلب ترک اور اقتضاء ضمنی موجود ہے۔

مندرجہ بالا دونوں اعتراض کے دفع کے لئے ماتن نے حکم کی تعریف میں اقتضاء اوتخییر ا کا اضافہ کیا کہ اعتراض اول اس لئے واقع نہ ہوگا کہ اباحت، ندب اور کراہت میں تکلیف متحقق ہے اور انکم وماتعبدون الایۃ میں ضمنا طلب ہے اس لئے حکم میں شامل ہی ہے رہی، واللہ خلقکم وماتعملون الایۃ تو یہ آیت حکم میں داخل ہی نہیں ہے کہ اس میں اقتضاء وتخییر نہیں ہے بلکہ اس آیت میں فعل عبد کی حالت کی خبر ہے اور اقتضاء وتخییر یا حکم از قبیل انشاء ہے۔

متن المسلم:۔ ”وههنا ابحاث الاول انه لاینعکس فانه یخرج منه الاحکام الوضعية فمنهم من زاد ”اووضعاً“ ومنهم من لم یزد فتارة یمنع خروجها عن الحدفان الاقتضاء اعم من الصریحی والضمنی والقصة من حیث هی قصة لااقتضاء فیها ومافی التحریر أن الوضع مقدم علیه لایضر لصدق الاعم وتارة یمنع کونها من المحدود فانا لانسمی حکماً وان سمی غیرنا ولامشاحة“

ترجمہ:۔ اور یہاں چند بحثیں ہیں پہلی بحث یہ ہے کہ حکم کی تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ اس تعریف سے احکام وضعیہ خارج ہو رہے ہیں اس لئے بعض اصولیین نے ”اووضعاً“ کا اضافہ کیا ہے اور بعض نے اضافہ تو نہیں کیا لیکن وہ احکام وضعیہ کے خروج کو حد سے منع کرتے ہیں کیونکہ اقتضاء صریحی وضمنی سے عام ہے۔ اور قصہ، من حیث ہی قصہ، اس میں اقتضاء نہیں پایا جاتا اور وہ جو تحریر میں ہے کہ وضع اقتضاء پر مقدم ہوتا ہے مضر نہیں صدق اعم کی وجہ سے اور کبھی احکام وضعیہ کو محدود میں ہونے سے منع

کیا جاتا ہے اس لئے کہ ہم احکام وضیعہ کو حکم نہیں کہتے اگر چہ دوسروں نے اس کو حکم مانا ہے اور اصطلاح میں نزاع نہیں۔

تشریح:۔ قولہ وھھنا ابحاث الاول انہ لاینعکس فانہ یخرج الخ

حد حکم کو اقتضاء اور تخییر کی قیدوں سے مقید کرنے کے باوجود حکم کی تعریف بے غبار نہ ہو سکی بلکہ اس کے باجود حکم کی تعریف پر مزید چار زبردست اعتراضات وارد ہوتے ہیں مصنف نے ان کو چار بحثوں میں مع جوابات ذکر کیا ہے۔

درج بالا عبارت میں ابحاث اربعہ میں سے بحث اول کا اعتراض مع جواب مذکور ہے اعتراض و جواب سمجھنے سے پہلے دو باتیں اپنے ذہن میں محفوظ کرلیں۔

پہلی بات:۔ حکم دو طرح کا ہوتا ہے (۱) حکم اصلی یا حکم مقصود بالذات (۲) حکم وضعی یا حکم غیر مقصود بالذات۔

(۱) **حکم اصلی** (حکم تکلیفی) وہ حکم کہلاتا ہے جو مستقلا ابتداء مشروع ہو کسی حکم کے ضمن میں تابع ہو کر نہ مشروع ہو جیسے نفس وجوب صلوٰۃ کا حکم۔ وغیرہ

(۲) **حکم وضعی** (حکم ضمنی) وہ حکم کہلاتا ہے جس کو شارع نے حکم مستقل کا تابع بنا کر وضع کیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ حکم مستقل کا سبب یا شرط یا، دلیل ہو جیسے دلوک شمس کہ وہ سبب ہے وجوب صلوٰۃ کے لئے اور جیسے طہارت کہ وہ شرط ہے صحت صلوٰۃ کے لئے وغیرہ۔

یہ دونوں مثالیں (دلوک شمس اور طہارت) نماز کے حکم مستقل یعنی وجوب کے لئے سبب اور شرط ہیں۔ پس نماز کا حکم وجوبی یہ حکم اصلی ہے اور دلوک شمس مثلاً اور طہارت اس کے لئے حکم وضعی ہے کہ اس حکم اصلی کی ادائیگی کے لئے سبب و شرط ہے۔

دوسری بات:۔ اقتضاء بھی دو طرح کا ہوتا ہے۔ (۱) اقتضاء صریحی، (۲) اقتضاء ضمنی۔

(۱) **اقتضاء صریحی۔** جس حکم کے اقتضاء وطلب پر دلالت واضحہ قائم ہو۔ جیسے اقامت صلوٰۃ کے اقتضاء وطلب پر اللہ عز شانہ کا ارشاد، اقم الصلوٰۃ نص صریح ہے۔

(۲) **اقتضاء ضمنی:۔** جس حکم کے اقتضاء پر دلالت واضحہ صریحہ نہ قائم ہو۔

جیسے دلوک شمس کا اقتضاء وجوب صلوٰۃ کے لئے۔

ان دونوں باتوں کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب بحث اول کا اعتراض اور اسکا جواب سمجھئے۔

اعتراض کی تقریر:۔ یہ ہے کہ حکم کی تعریف کو اقتضاء اور تخییر کی قید سے مقید کرنے کے باوجود حکم کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ حد مذکور سے احکام وضعیہ ''جنکو شارع نے احکام اصلیہ کے تابع کر کے سبب وشرط، یا رکن اور مانع وغیرہ کے طور پر ذکر کیا ہے'' کا خروج لازم آرہا ہے جیسے یہ خطاب کہ دلوک شمس وجوب صلوٰۃ کا سبب ہے، طہارت صحت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے اور قرأت نماز کے لئے رکن اور نجاست صلوٰۃ کے مانع ہے حالانکہ یہ بالاتفاق احکام ہیں۔

جواب :۔ کی تقریر یہ ہے کہ اسی اعتراض مذکور سے احتراز کے لئے بعض اصولیین نے حکم کی تعریف میں ''اووضعاً'' کی قید کا اضافہ کیا ہے کہ احکام وضعیہ سب شارع کے وضع کردہ ہیں لہذا دلوک شمس اگر وجوب صلوٰۃ کا سبب ہوا ہے تو وضع شارع ہی کی وجہ سے ہے علیٰ ھذا القیاس پس ''اووضعاً'' کی قید اضافی کی صورت میں حکم کی تعریف اس طرح ہوگی کہ ''حکم عبارت ہے اللہ عزشانہ کے اس خطاب اقتضائی، یا تخییری یا وضعی کا جو فعل عبد سے متعلق ہو۔ ظاہر ہے کہ اس تعریف کے مطابق احکام وضعیہ حکم میں داخل رہیں گے۔

قوله۔ ومنهم من لم يزد فتارة يمنع خروجها الخ۔

اعتراض سابق کا گویا یہ دوسرا جواب ہے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ بعض علماء اصول جیسے امام رازی اور امام سبکی وغیرہ نے ''وضعا'' کی قید نہیں لگائی ہے ان لوگوں کا دعویٰ ہے کہ احکام وضعیہ سے اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ احکام وضعیہ حد سے خارج ہی نہیں ہیں اس لئے کہ حکم کی تعریف میں جو اقتضاء مذکور ہے وہ اقتضاء صریحی و اقتضاء ضمنی دونوں سے عام ہے پس جب اقتضاء ذکر کر دیا گیا تو دونوں قسموں کو عام اور شامل ہو گیا لہذا اب بار دیگر احکام وضعیہ کو داخل کرنے کے لئے قید وضع کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں رہی کہ خطابات وضعیہ میں گرچہ اقتضاء صریحی نہیں پائی جاتی لیکن اس میں اقتضاء ضمنی ضرور پائی جاتی ہے۔ دیکھو وقت دلوک شمس نماز کے لئے سبب ہے جسکا معنی ''الصلوٰۃ واجبۃ عند دلوک الشمس'' ہے پس اس میں گرچہ نماز کے لئے اقتضاء وقت کا وجوب صراحۃً مذکور نہیں ہے تاہم

اقتضاء وقت کا وجوب لازماً اس سے مفہوم ہوتا ہے گو کہ وجوب صلوٰۃ کا حکم، وجوب اقتضاء وقت کے حکم کا غیر ہے مگر یہ غیریت وجوب ضمنی کے منافی نہیں ہے۔

حاشیہ میں ہے۔

"ای سلمنا انه غیر الاقتضاء لکنه متضمن له لان سببیة الزنا لوجوب الحدفی قوة وجوب الحد عندالزنا و علیه فقس"

یعنی ہم کو تسلیم ہے کہ اقتضاء وجوب صلوٰۃ اقتضاء وجوب وقت کا غیر ہے ولیکن وہ اس کو متضمن ہے اس لئے کہ وجوب حد کے لئے زنا کا سبب ہونا، عندالزنا وجوب حد کے منزل میں ہے اسی پر احکام وضعیہ کو قیاس کرنا چاہئے۔

قوله۔ والقصة من حیث هی القصة لا اقتضاء فیها،

درج بالا جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ ماتن نے اس عبارت سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:۔ کی تقریر یہ ہے کہ اقتضاء کو عام ماننے پر حکم کی تعریف اگر چہ احکام وضعیہ کو شامل ہو کر جامع ہو جاتی ہے لیکن اب حکم کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی کیونکہ اقتضاء کی عمومیت کی تقدیر پر "قصص" احکام میں داخل ہوا چاہتے ہیں اس لئے کہ قصص میں اقتضاء ضمنی پائی جاتی ہے چنانچہ قصص واساطیر سے مفہوم ہوتا ہے کہ اصحاب قصہ کے دردناک و ہلاکت خیز داستان کو یا ان کے حسن عمل اور اتباع شریعت کی پیروی کو دیکھ کر افعال سیئہ سے اجتناب کیا جائے اور اعمال صالحہ کی بجا آوری کی جائے اور یہی اقتضاء ضمنی ہے حالانکہ اصولیین نے قصص کو احکام سے نہیں گردانا ہے۔؟؟

جواب:۔ کا خلاصہ یہ ہے کہ قصہ کے دو اعتبارات ہیں اسکا ایک اعتبار یہ ہے کہ وہ اقوام کی ہلاکت خیز داستان، ان کی تباہیوں کے المناک واقعات ہیں یا انکے حسین کارنامہ کی حکایت ہے اس اعتبار سے اس میں صراحۃ ضمناً مطلقاً اقتضاء نہیں ہے اس لئے کہ اقتضاء ضمنی کی دلالت کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس پر لفظ بغیر دلیل خارجی کے غیر صریحی طور پر دلالت کرے۔

اور قصہ کا دوسرا اعتبار یہ ہے کہ وہ قصہ کسی دلیل خارجی مثلاً فاعتبروا یا اولی الابصار" کے سبب

واجبۃ الاعتبار ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل مانع نہ ہو بلاشبہ اس اعتبار سے قصہ حکم ہے پس معترض کی مراد قصہ کو حکم کہنے سے اگر بر بنائے اعتبار اول ہے تو ممنوع ہے اور اگر بر بنائے اعتبار ثانی اس کو حکم کہا ہے تو اس کا حکم ہونا مسلم ہے مگر یہ کہنا کہ اصولیین نے اسکو احکام میں سے نہیں شمار کیا ہے ممنوع ہے حاصل یہ کہ قصہ من حیث قصہ اخبار محض ہیں لہذا حکم نہیں ہوسکتا کہ حکم از قبیل انشاء ہوتا ہے البتہ اس حیثیت سے کہ قصہ سے حکم تحریم وایجاب مفہوم ہورہا ہے نظر کرتے ہوئے اس پر کہ ہم سے قبل کے شرائع ہمارے لئے حجت واجبۃ العمل ہیں یا کسی دلیل خارجی مثلہ فاعتبروا یااولی الابصار'' سے قصہ کا عبرت اموز ہونا سمجھا جارہا ہے تو یہ حکم ہے۔

حاشیہ میں ماتن نے کہا ہے۔

''ثم لایرد القصص علی ماوھم فانھا من حیث ھی خبر لایدل علی الحکم وانما یفھم من مثل قولہ فاعتبروا'' انتھت

یعنی قصص سے اعتراض نہ پڑے گا جیسا کہ وہم کیا گیا ہے کیونکہ قصہ من حیث ھی خبر ہے جس کی دلالت حکم پر نہیں ہوتی البتہ حکم اس کے قول فاعتبروا سے مفہوم ہوتا ہے۔

قولہ ''ومافی التحریر أن الوضع مقدم علیہ لایضر لصدق الخ

ماسبق سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حکم کی تعریف میں جن لوگوں نے وضع کی قید کا اضافہ نہیں کیا ہے وہ ''احکام وصیغہ'' کے خروج سے بچنے کے لئے یہ کہتے ہیں کہ اقتضاء کے ذکر کے بعد وضع کے ذکر کی حاجت نہیں رہجاتی ،اس لئے کہ اقتضاء ،صریحی وضمنی سے عام ہے یعنی وضع ،اقتضاء میں داخل ہے۔اسپر امام ابن الھمام صاحب تحریر کو اعتراض ہے۔ماتن نے درج بالا عبارت میں تحریر میں ذکر اعتراض کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:۔یہ ہے کہ وضع تحقق ووجود کے اعتبار سے مقدم ہوتا ہے اور اقتضاء وضع سے مؤخر ہوتا ہے مثال کے طور پر یہ سمجھو کہ شارع نے سبب صلوٰۃ مثلاً دلوک الشمس کو وجوب نماز کا مُوجب قرار دیا ہے اور مُوجب مقدم ہوتا ہے۔ بلفظ دیگر یہ کہیں کہ وقت ،وجوب صلوٰۃ کیلئے سبب ہے اور وجوب صلوٰۃ کا حکم تکلیفی مسبب ہے اور یہ ظاہر ہے کہ سبب مقدم ہوتا ہے اور مسبب مؤخر ہوتا ہے لہذا وضع بہرحال اقتضاء

پر مقدم ہوگا تو پھر یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ وضع ، اقتضاء میں داخل ہے کہ مقدم ، مؤخر میں داخل نہیں ہوتا۔
جواب :۔ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس چیز کو ہم ثابت کرنے کے در پے ہیں تحریر کا اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں ہوگا کیونکہ اقتضاء کا دو معنی ہوتا ہے ایک اقتضاء خاص ۔ دوسرا اقتضاء عام ، اور اقتضاء عام صریحی و ضمنی دونوں قسموں کو عام ہوتا ہے جبکہ اقتضاء خاص اسکے برعکس صرف اقتضاء صریحی پر ہی بولا جاتا ہے اور حکم کی تعریف میں جس اقتضاء کا ذکر ہے وہ اقتضاء عام ہے جو صریحی و ضمنی (وضع) کو عام وشامل ہے رہا اقتضاء خاص جسکا اطلاق صرف صریحی پر ہوتا ہے مراد نہیں ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ مقدم کا مؤخر میں دخول اس وقت لازم آتا جب ہم وضع کو اقتضاء صریحی میں داخل کرتے جبکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہم اقتضاء سے اسکا ایسا عام معنی مراد لیتے ہیں کہ بیک وقت صریحی و ضمنی دونوں کا اطلاق اور صدق ہوسکتا ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ کوئی ایسا معنی ہو جو مقدم و مؤخر دونوں کو شامل ہو اور زیر بحث مسئلہ میں یہی صورت متحقق ہے۔ ہاں مضائقہ اس میں ہیکہ متقدم من حیث متقدم ، متاخر میں داخل ہو اور ہم اسکے قائل نہیں۔

قوله ۔ وتارة يمنع كونها من المحدود فانا لانسمى حكما الخ۔

درج بالا عبارت میں حکم کی تعریف کے جامع نہ ہونے کے اعتراض کا دوسرا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض اصولیین نے کہا ہے کہ حکم کی تعریف پر احکام وضعیہ کے خروج کا اعتراض اس وقت پڑتا جب محدود (حکم) میں احکام وضعیہ داخل ہوتے اور حد اس کو شامل نہ ہوتا ، حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ احکام وضعیہ محدود میں داخل ہی نہیں ہیں چونکہ احکام وضعیہ کو ہم درحقیقت حکم ہی نہیں مانتے گرچہ دوسروں نے اس کو حکم کے قبیل سے مانا ہے اور اصطلاح میں کوئی نزاع نہیں مصنف کے نزدیک یہ جواب نہ پاپسندیدہ ہے اس لئے اپنے قول ''وتارة يمنع'' صیغہ تمریض سے جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تحریر نے اس مقام پر جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ اصطلاح میں اگرچہ اختلاف ونزاع نہیں ہوتا لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ لفظ حکم کے وضع کے اعتبار سے اس میں مشاحت کی راہ ہے کیونکہ حکم اصطلاح قدیم میں وضع کے لئے بھی موضوع تھا اس لئے کہ اصطلاح قدیم وضع کو حکم میں داخل کرنے پر جازم ومصر تھا پس اصطلاح جدید کے لئے ایسا داعیہ چاہئے

جو اس کو اصطلاح قدیم سے خارج کرنے کا باعث بنے جب کہ یہاں اخراج کا کوئی باعث نظر نہیں آتا۔

متن المسلم :۔''الثانی من المعتزلة أن الخطاب عندکم ای الکلام النفسی قدیم والحکم حادث لثبوت النسخ وماثبت قدمه امتنع عدمه والجواب أن الحادث هو التعلق فافهم''۔

ترجمہ :۔دوسری بحث معتزلہ کی طرف سے یہ ہے کہ خطاب (یعنی کلام نفسی) تمہارے نزدیک قدیم ہے اور ثبوت نسخ کی وجہ سے حکم حادث ہے حالانکہ جسکا قدم ثابت ہے اسکا عدم ممتنع ہے اور جواب یہ ہے کہ حادث وہ تعلق ہے اس لئے سمجھو!

تشریح:۔ قوله الثانی من المعتزلة أن الخطاب عندکم الخ۔

درج بالا عبارت میں حکم کی تعریف کے ذیل میں ذکر کردہ ابحاث اربعہ میں سے دوسری بحث کا بیان ہے اس بحث میں معتزلہ کی طرف سے اہل حق پر اعتراض کیا گیا ہے کہ حکم کی تعریف خطاب سے کرنا صحیح نہیں کہ تمہارے نزدیک خطاب قدیم ہے اور حکم حادث ہے اعتراض اور جواب کی تفصیل ذیل میں ذکر کیجاتی ہے۔

اعتراض:۔معتزلہ کی طرف سے اعتراض یہ ہے کہ حکم کی تعریف تمہارے نزدیک ''خطاب اللّٰہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین سے'' کی جاتی ہے اور خطاب کلام نفسی قدیم ہے کیونکہ وہ جنس حروف وصوت اور کلام لفظی کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ دوسری صفت مثلاً سمع، بصر، قدرت وعلم وغیرہ کی طرح ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور جب خطاب، کلام نفسی کا نام ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا قدم واجب ہوگا اور عدم ممتنع ہوگا، حالانکہ معرف جو حکم ہے حادث ہے اس لئے کہ حکم کے لئے نسخ ثابت ہے اور نسخ بعد وجود حکم، حکم کو معدوم کردیتا ہے حاصل یہ کہ حکم پر عدم طاری ہوتا ہے اور جس پر عدم طاری ہو اسکا قدم ممتنع ورنہ قدیم ہو جائے گا اسی طرح جسکا قدم ثابت اسکا عدم ممتنع ورنہ قدیم حادث ہو جائے گا۔پس جب حکم کا عدم ممتنع نہیں ہے کہ اس پر عدم طاری ہوتا ہے نسخ کی وجہ سے۔تو ثابت ہوگیا کہ حکم قدیم نہیں ہے بلکہ حادث ہے۔

دوسری تقریر:۔حکم کے حدوث کی دوسری تقریر اس طرح بھی ہوسکتی ہے کہ

حکم حدوث سے متصف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شئی حلال ہوگئی حرام ہونے کے بعد، پس حکم وہ حلال ہے جواب حادث ہوا ہے حالانکہ پہلے یہ حکم حلت نہ تھا اور جو حدوث کے ساتھ متصف ہوگا وہ قدیم نہیں ہوسکتا ہے لہذا حکم حادث ہے۔

علاوہ ازیں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ حکم علت حادثہ کا معلل ہے اور ہر وہ شئی جو علت حادثہ کا معلل ہو حادث ہے۔ کبریٰ ظاہر ہے رہے صغریٰ تو اسکا بیان یہ ہے کہا جاتا ہے۔

حلت المرأۃ بالنکاح وحرمت بالطلاق، یعنی عورت نکاح سے حلال ہوگئی اور طلاق سے حرام ہوگئی، حلال وحرام ہونا حکم ہے جو بندے کے فعل نکاح وطلاق کا معلل ہے اور اس میں کوئی خفاء نہیں کہ بندہ اپنے جمیع افعال کے ساتھ حادث ہے حاصل یہ کہ حکم حرمت مرأت وحلت مرأت کی علت، طلاق ونکاح حادث ہے تو حکم بھی حادث ہے کیونکہ حادث کا معلل ہے اور جو حادث کا معلل ہے وہ حادث ہوتا ہے لہذا حکم حادث ہے۔

خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ جب حکم کا حادث ہونا متعین ہے تو حکم کی تعریف خطاب (کلام نفسی) سے کرنا صحیح نہیں کیونکہ خطاب کلام نفسی قدیم ہے پس اسوقت حادث کی تعریف قدیم سے کرنا لازم آئے گا اور یہ ممتنع ہے ورنہ حادث کا قدیم اور قدیم کا حادث ہونا لازم آئے گا والکل باطل''

جواب:۔ کا خلاصہ یہ ہے کہ ''معتزلہ کی دلیل کا کبریٰ۔ یعنی معرف حکم ہے اور ہر حکم حادث ہے'' ممنوع ہے کہ حکم حادث نہیں ہے بلکہ خطاب کی طرح قدیم ہے رہے اس پر حدوث کا طاری ہونا تو یاد رہے کہ حدوث، حکم پر نہیں طاری ہوتا بلکہ افعال عباد کے ساتھ جو حکم متعلق ہے اسی حکم کے تعلق پر حدوث طاری ہوتا ہے اور تعلق کے حدوث سے متعلق کا حدوث لازم نہیں آتا، چنانچہ اس حیثیت سے کہ تعلق حادث ہے حکم پر نسخ کا اطلاق جائز ہے کیونکہ نسخ حقیقت میں حکم کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا بلکہ تعلق حکم کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ نفس حکم قطع نظر فعل عبد کے ساتھ تعلق کے پس وہ قدیم ہے اور یہی معرف ہے اور جب حکم بھی قدیم ہے اور خطاب بھی قدیم ہے تو اب حادث کی تعریف قدیم سے کرنا لازم نہ آئے گا۔

حدوث حکم پر ذکر کردہ وجوہ کا بطلان:۔ رہے تم معتزلیوں کے ذکر کردہ وجوہ تو وہ سب فاسد ہیں اسلئے کہ تمہارا یہ کہنا کہ ''حکم میں نسخ ثابت ہے اور نسخ عدمی حادث ہے، اس سے مراد اگر

یہ ہے کہ جو حکم ازلی قدیم ہے وہ عدمی حادث ہے! تو یہ ممنوع ہے اور اگر اس سے حکم ازلی قدیم کے تعلق کا عدمی حادث ہونا مراد ہے تو مسلم ہے لیکن اس سے تمہارا مطلوب حدوث حکم ثابت نہیں ہوتا...... ایسے ہی یہ کہنا کہ حکم حدوث سے متصف ہوتا ہے ممنوع ہے اس لئے کہ حادث سے حکم نہیں بلکہ اسکا تعلق متصف ہوتا ہے پس زیادہ سے زیادہ تعلق حکم کا حدوث سے اتصاف لازم آئے گا حکم کا نہیں چونکہ ہمارے قول ''حل الشئی بعد مالم یحل (شئی ناجائز ہونے کے بعد حلال ہوئی) کا معنی انہ تعلق الحل بعد مالم یکن متعلقا (یعنی شئی سے حلت متعلق ہوئی بعد اس کے کہ اس سے پہلے اس کے ساتھ حلت متعلق نہیں تھی) ہے۔ اسی طرح تمہاری تیسری وجہ کا فساد بھی ظاہر ہے چنانچہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ حکم فعل حادث کا معلل ہے نیز وہ فعل حادث اس میں مؤثر بھی ہے یہاں تک کہ لازم آئے کہ حادث، حکم قدیم کے منافی ہے چونکہ علت حادثہ سے مراد مبین ہے یعنی بندہ کا فعل حادث حکم کا مظہر و مبین ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ فعل حادث قدیم کا مظہر و مبین ہو۔ دیکھو مصحف شریف میں مخصوص نقوش والا کلام، قاری قرآن کے منہ سے مخصوص الفاظ و حروف اور مختلف انداز و بیان سے نکلا ہوا کلام حادث ہے مگر یہی کلام لفظی حادث ہوتے ہوئے کلام نفسی قدیم پر دال ہے۔

متن المسلم :۔''الثالث منقوض باحكام افعال الصبى من مندوبية صلوته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية فى ذمته اولاً واجيب بانه لاخطاب للصبى وانما الولى التحريض وله الثواب وعليه الاداء والصحة عقلية لانها تتم بالمطابقة وفيه مافيه''

ترجمہ :۔ تیسری بحث، حکم کی تعریف افعال صبی جیسے اسکی نماز کا مندوب ہونا، اس کی بیع کا صحیح ہونا اور اولاً حقوق مالیہ اس کے ذمہ میں واجب ہونا وغیرہ احکام سے منقوض ہے اور جواب یہ دیا گیا ہے کہ خطاب صبی سے نہیں ہے البتہ ولی کو تحریض کا خطاب ہے اور اسی کو اسکا ثواب ہوگا اور اسی پر ادا لازم ہے اور بیع کی صحت امر عقلی ہے اس لئے کہ وہ بالموافقت تام ہوتی ہے اور اس میں وہ ہے جو ہے۔

تشریح:۔ **قوله الثالث منقوض باحكام افعال الصبى** الخ

درج بالا عبارت سے حکم کی تعریف کے ذیل میں ذکر کردہ ابحاث اربعہ میں سے تیسری بحث

کا بیان ہے اس بحث میں بھی ایک اعتراض اور اسکا جواب ذکر کیا ہے۔

اعتراض:۔ یہ ہے کہ حکم کی تعریف افعال صبی سے منقوض ہے۔ چنانچہ صبی نے اگر نماز پڑھی تو اس کی نماز مندوب ہوتی ہے، اگر بیع کیا تو اس کی بیع صحیح ہوتی ہے اور اگر غیر کے مال کو تلف کر دیا تو ضمان اس کے مال سے اولاً اس کے ذمہ میں واجب ہوتی ہے وغیرہ اور ندب، صحت اور وجوب حکم ہیں کہ افراد حکم سے ہیں تاہم حکم کی تعریف اسپر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ حکم کی تعریف ''قید مکلّف'' سے مقید ہے اور جبکہ صبی مکلّف نہیں ہے ہاں اگر مکلّف کے بجائے عبد ذکر کیا جاتا تو تعریف، معرف کے جمیع افراد کو شامل ہوتی اور محدود کے چند افراد اس سے خارج نہ ہوتے، الغرض حکم کی تعریف اپنے جمیع افراد کو جامع نہیں ہے۔

قوله واجيب بانه لاخطاب للصبی وانما الولی التحريض الخ

جواب:۔ کتب شافعیہ میں اسکا یہ جواب مرقوم ہے کہ خطاب صبی سے نہیں ہے بلکہ اس کے ولی سے ہے اور وہ احکام جنکے بارے میں بظاہر وہم ہوتا ہے کہ یہ افعال صبی سے متعلق ہیں درحقیقت ان کا تعلق ان سے نہیں ہے بلکہ یہ احکام فعل ولی ہی سے متعلق ہیں اور ولی ہی کو خطاب ہے کہ وہ صبی کو اعمال شریعہ کی ترغیب دیں۔ چنانچہ صبی کی نماز کے مندوب ہونے کا معنی یہ ہے کہ ولی اسبات کے مامور ہیں کہ وہ صبی کو نماز کی ترغیب دیں اس پر ابھاریں اور اسکی ادائیگی کا حکم دیں حدیث شریف میں ہے **مروا اولادکم بالصلوٰۃ وهم ابناء سبع سنين** ۔(مشکوۃ، ترمذی) اس حدیث سے ظاہر ہے کہ ولی سے خطاب ہے اس لئے ولی کو ترغیب وتحریض کا ثواب ہوگا۔ یونہی حقوق مالیہ میں بھی صبی کے مال سے ضمان کی ادائیگی ولی پر واجب ہے جسکا مفاد یہ ہے کہ خطاب صبی سے نہیں ہے بلکہ ولی سے ہے۔ رہا صبی کی بیع کا صحیح ہونا تو یہ ایک امر عقلی ہے یعنی اس کے صحیح ہونے کو عقل سے جانا جاتا ہے چونکہ صبی کی بیع کے صحیح ہونے کا معنی یہ ہے کہ بیع کی جو حقیقت شریعت میں بیان کی گئی ہے بیع کا اس حقیقت شرعیہ کے موافق ہونا۔ اور حقیقت شرعیہ کے موافق ومطابق بیع اسوقت ہوگی جب صبی کی بیع اس حقیقت شرعیہ کا ایک فرد ہو۔ بلاشبہ صرف اتنی بات جاننا کہ یہ بیع حقیقت معتبرہ فی الشرع کے موافق ہے یا نہیں، عقلی ہے اسلئے کہ جو شخص بیع کی حقیقت شرعیہ کو جانتا ہے وہ بذریعہ عقل فوراً اس کی صحت یا فساد کا حکم لگا دیتا ہے

بیان شرع کا محتاج نہیں رہتا۔ پس جب صبی کی بیع پر حکم صحت لگانے کے لئے شرع کی ضرورت نہیں رہی تو گویا اس کی بیع میں حکم ہی نہیں ہوا کیونکہ حکم ہونے کے لئے باتفاق شرعی ہونا ضروری ہے پھر جب صبی کی بیع کی صحت از قبیل حکم نہیں تو اگر اسپر حکم کی تعریف صادق نہیں آتی تو کچھ مضائقہ نہیں۔

قولہ۔ فیه ما فیه : ۔اس سے جواب مذکور کے ضعف کی طرف اشارہ ہے۔ چنانچہ ماتن نے حاشیہ میں کہا ہے۔

"فیه اشارة الیٰ ماقیل ان صلوٰة الصبی مما یثاب هو به ولا یعاقب علیٰ ترکه فکیف لایکون مندوباً والقول بانه لاثواب للصبی اصلاً بعید غایة البعد کیف ویلزم ان تکون صلوة الصبی الذی لاولی له لغواً الاظهر ان یقال أن ترتب الثواب لیس موقوفا علیٰ التکلیف بل جریٰ عادته تعالیٰ بانه لایضیع اجر من احسن عملاً فتأمل،

مطلب یہ ہے کہ صبی کی عبادت کے ثواب سے انکار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ احادیث صحیحہ وارد ہیں کہ صبی کی نماز کا ثواب اس کو ملے گا البتہ اگر ترک کیا تو اسکو عذاب نہیں ہوگا یہی تو مندوب ہونے کا معنی ہے لہٰذا اسکی نماز کے ثواب سے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اگر اسکی مندوبیت کا مدار ولی پر ہو جیسا کہ جواب میں کہا گیا کہ خطاب ولی سے ہے اور اسی کو ثواب بھی ملتا ہے تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ جس بچہ کا کوئی ولی نہ ہو اسکی نماز لغو ہو جائے یا یہ لازم آئے گا کہ وہ مامور بہ ہی نہ ہو جسکے امر کی وجہ سے ہی نماز کا وجود ہوتا ہے بہر دو تقدیر اضاعت عمل کا قول کرنا لازم آئے گا حالانکہ عز شانہ تعالیٰ کسی بھی عمل کرنے والے کا عمل ضائع نہیں فرماتا جیسا کہ قرآن حکیم ناطق ہے۔

قول حاشیہ "والاظہر" سے اعتراض مذکور کے جواب کی اشارہ ہے کہ بچہ کے فعل پر اگرچہ ثواب کا ترتب ہوتا ہے تاہم ثواب کا ترتب فعل صبی کے مندوب ہونے کو لازم نہیں کرتا مندوب اسوقت ہوتا جب یہ خطاب تکلیفی ہوتا حالانکہ صبی کے حق میں خطاب تکلیفی متصور نہیں ہوسکتا بلکہ فعل پر ثواب کا ترتب اس لئے ہے کہ سنت الہیہ جاری ہے کہ وہ اپنے فضل وکرم سے کسی فعل حسن کرنے والے کا اجر ضائع نہیں فرماتا خواہ وہ صبی غیر عاقل ہی کیوں نہ ہو۔

فیه مافیه کا دوسرا اشارہ:۔ اس طرف ہے کہ حقوق مالیہ میں مال صبی سے حکم ضمان کا

متعلق ہونا یا اسکے ذمہ میں واجب ہونا ایک حکم شرعی ہے اور ولی کا اسکو مال صبی سے ادا کرنا حکم آخر ہے غرض نفس وجوب صبی سے متعلق ہے اور وجوب ادا ولی سے متعلق ہے اور یہ دونوں دو حکم ہیں کیونکہ اگر اولاً صبی پر واجب نہ ہو تو ولی کا اسکے مال سے ادا کرنا ظلم وزیادتی اور خیانت ہوگی۔

اسی طرح یہ کہنا کہ صبی کی بیع کی صحت امر عقلی ہے غیر مسلم ہے۔حق یہ ہے کہ صحت بیع کا حکم امر شرعی ہے اس لئے کہ صحت کی دو قسمیں ہیں ایک صحت وہ جو بطلان کے مقابل بولی جائے اور دوسری وہ جو فساد کے مقابل بولی جائے پس تم نے جس صحت کو عقلی کہا ہے وہ بالقابل بطلان بولی جاتی ہے اور ہم بھی اس کو امر عقلی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ صحت وہ نہیں ہے جس سے ہماری بحث متعلق ہے کیونکہ بیع صبی کے صحیح ہونے سے مراد وہ صحیح ہے جو فساد کے مقابل بولا جاتا ہے اور یہ صحت امر عقلی نہیں ہے بلکہ شرعی ہے۔

جواب:۔ فیہ مافیہ کے ضمن میں ذکر کردہ اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ صواب یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں لفظ مکلف کے بجائے عبد کہا جائے تاکہ صغیر وکبیر سب کو شامل ہو جائے جیسا کہ صدر الشریعہ نے توضیح میں، علامہ تفتازانی نے تلویح میں کہا ہے اور حاشیہ شرح مختصر میں فاضل مرزا جان نے انہی دونوں کی روش کو اپناتے ہوئے کہا ہے کہ جنہوں نے حکم کی تعریف مکلّف سے کی ہے ان پر اعتراضات مذکورہ وارد نہیں ہونگے کیونکہ اسبات کی تصریح کردی گئی ہے کہ علی الاطلاق صبی کی طرف نسبت کرتے ہوئے حکم نہیں ہے اور حقوق مالیہ میں اسکے مال سے اگرچہ وجوب ہے لیکن اس میں حکم اس کے متعلق ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ ولی پر ہے۔

اصل جواب:۔ یہ ہے کہ حضرات اصولیین نے جو حکم کی تعریف کی ہے اس حکم سے مراد تکلیفی ہے حکم وضعی نہیں ہے اور فعل صبی سے جو متعلق ہے اگرچہ اسکو بھی حکم کہتے ہیں مگر وہ حکم وضعی ہے تکلیفی نہیں۔ غرض فعل صبی محدود کا فرد ہی نہیں ہے لہذا وہ اگر حد سے خارج ہو رہا ہے تو مضر نہیں۔

متن المسلم:۔ ''الرابع انه يخرج مايثبت بالاصول الثلثة غير الكتاب والجواب انها كاشفة عن الخطاب فالثابت بهاثابت به واماعدم عدنظم القرآن منه مع انه كاشف عن النفسى فلان الدال كانه المدلول وماعن الحنفية أن القياس

مظهر بخلاف السنة والاجماع فمبنی علی انه اصرح فی الفرعیة فتأمل"۔

ترجمه :۔ چوتھی بحث یہ ہے کہ حکم کی تعریف سے وہ سب احکام خارج ہوئے جاتے ہیں جو کتاب اللہ کے علاوہ اصول ثلثہ سے ثابت ہیں جواب یہ ہے کہ وہ (اصول ثلثہ) خطاب الٰہی کا کاشف ہے پس اصول ثلثہ سے جو احکام ثابت ہیں گویا وہ خطاب ہی سے ثابت ہیں، رہا نظم قرآن کو کاشف سے نہ شمار کرنا باوجودیکہ کلام لفظی، کلام نفسی کا کاشف ہے، تو اسکی وجہ یہ ہے کہ دال گویا مدلول ہی ہے اور وہ جو حنفیہ سے منقول ہے کہ قیاس برخلاف سنت واجماع کے، حکم کا مظہر ہے تو اسکی بنیاد اس پر ہے کہ قیاس فرع ہونے میں زیادہ صریح ہے لہذا تامل کرو؟

تشریح:۔ قوله "الرابع انه يخرج مايثبت بالاصول الثلثة"

یہاں چوتھی اور آخری بحث کا ذکر ہے اس بحث میں بھی حکم کی تعریف پر اعتراض اور پھر اس کے جواب کو بیان کیا ہے۔

اعتراض :۔ کی تقریر یہ ہے کہ حکم کو خطاب کی قید سے مقید کردینے سے بہت سے احکام شرعیہ محدود سے خارج ہورہے ہیں چونکہ خطاب اللہ کا مصداق صرف قرآن حکیم ہے پس جو احکام خطاب الٰہی کتاب اللہ سے ثابت ہیں انہیں پر محدود منحصر ہوگا لیکن کتاب اللہ کے علاوہ اصول ثلثہ یعنی سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس مجتہدین جن سے احکام شرع کا بیشتر حصہ ثابت ہے تعریف حکم سے نکل جائیں گے اس لئے کہ قول رسول، اجماع امت اور قیاس مجتہدین پر خطاب اللہ کا اطلاق نہیں ہوتا کہ وہ خطاب رسول ہے یا مجمعین امت محمدیہ کا خطاب یا مجتہد کا خطاب ہے۔

قوله۔ والجواب انها كاشفة عن الخطاب فالثابت الخ

اس عبارت میں اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے۔

جواب :۔ کا خلاصہ یہ ہے کہ حد حکم میں جو خطاب معتبر ہے اصول ثلثہ اسی خطاب کا کاشف ومظہر ہے یعنی اصول ثلثہ سے جو احکام ثابت ہیں درحقیقت وہ خطاب الٰہی سے ہی ثابت ہیں چنانچہ اسی معنی کر اصول ثلثہ کو، ادلۂ احکام، یا احکام کا مثبت کہا گیا ہے اس معنی کر نہیں کہ ان سے احکام بالاستقلال ثابت ہوتے ہیں۔

بعض محققین کا تفرد: ۔اس مقام پر بعض محققین نے ایک الگ رائی قائم کی ہے کہ

کتاب اللہ، کلام رسول، اجماع مجتہدین اور قیاس مجتہد، اصول اربعہ کے درمیان مثبت للاحکام، ومظہرللاسلام کی حیثیت سے فرق کئے بغیر یہ کہا جائے کہ سنت واجماع اور قیاس، کتاب اللہ کی طرح، احکام شرع کے ادلہ اور اصول ہیں۔ چنانچہ قرآن حکیم کا خطاب علی سبیل الاستقلال سنت واجماع اور قیاس کی حجت شرعیہ پر دال ہے۔ سنت کے لئے ماأتاکم الرسول فخذوہ ومانھاکم عنہ فانتھوہ وغیرھا ۔اجماع کے لئے واتبع سبیل من اناب الخ ۔ومن یتبع غیر سبیل المومنین نولہ ماتولی۔ وغیرھا اور قیاس کے لئے الذین یستنبطونہ الخ اور فاعتبروایااولی الابصار وغیرھا آیات بینات اور خطابات الٰہیہ وارد ہیں جن سب کا صریح مفاد یہ ہے کہ قول رسول، اجماع مسلمین اور قیاس مجتہد سے احکام شرع معلوم ہو سکتے ہیں۔

حاصل یہ کہ جب ان تینوں کے لئے صریح خطاب الٰہی موجود ہے تو یہ کہنا کہ خطاب کی قید لگا دینے سے خطاب رسول، اجماع اور قیاس، حکم سے خارج ہو گئے صحیح نہیں۔

قولہ۔ واماعدم عدنظم القرآن منہ مع انہ کاشف الخ

بحث رابع کے اعتراض کا جو جواب مصنف نے ابھی دیا ہے کہ اصول ثلثہ خطاب الٰہی کے لئے مظہر و کاشف ہیں اس حیثیت سے اصول ثلثہ کو خطاب کہنا صحیح ہے اس جواب پر ایک دوسرا اشکال وارد ہوتا ہے ماتن نے درج بالا عبارت سے اسی اشکال کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اسکا جواب ارقام فرمایا ہے۔

اشکال: ۔ یہ ہے کہ کلام نفسی قدیم سے ثابت احکام کے لئے جس طرح اصول ثلثہ کاشف ہیں ایسے ہی نظم قرآن یعنی کلام لفظی بھی کلام نفسی کا کاشف ہے تو پھر صرف اصول ثلثہ کو ہی کیوں کاشف کہا گیا اور نظم قرآن کو کاشف نہیں کہا جاتا ہے اصول ثلثہ کو کاشف قرار دینا اور کلام لفظی کو کاشف نہ کہنا تحکم محض ہے اور پھر کلام لفظی کو کاشف کہتے ہیں تو کلام لفظی بھی اصول ثلثہ کی طرح احکام کی اصل ہوگی اس طرح احکام شرعیہ کے ادلہ واصول صرف چار نہیں بلکہ پانچ ہو جائیں گے۔

جواب: ۔کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ نظم قرآن، کلام نفسی قدیم کا کاشف ہے لیکن نظم قرآن

کو کاشف اس لئے شمار نہیں کیا جاتا ہے کہ نظم قرآن، کلام نفسی پر دال ہے اور کلام نفسی اسکا مدلول اور کلام لفظی دال اپنی عظمت وتقدس اور اعجاز کی وجہ سے اس مرتبہ پر ہے کہ گویا دال بعینہ مدلول کلام نفسی ہے دونوں میں کوئی فرق ہی نہیں ہے۔ اگر کلام لفظی کو نفسی کا کاشف کہتے تو کلام نفسی ولفظی میں مغایرت ہو جاتی کیونکہ کاشف مکشوف لہ کے مغائر ہوتا ہے اور اس پر کوئی جرأت نہیں کرسکتا کہ کلام لفظی کو من حیث مثبت للاحکام، کلام نفسی کا مغائر بتائے غرض یہ کہ نظم قرآن کو ادباً کاشف نہیں کہا گیا۔

قولہ۔ وماعن الحنیفۃ أن القیاس مظہر بخلاف السنۃ والاجماع

درجہ بالا عبارت میں ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے۔

اعتراض:۔ یہ ہے کہ آپ کی تقریر بالا سے واضح ہیکہ سنت واجماع اور قیاس تینوں اصول خطاب کیلئے کاشف ہیں حالانکہ اسکے برخلاف بعض حنفیہ کے کلام سے پتہ چلتا ہے کہ خطاب کیلئے کاشف صرف قیاس ہے رہے سنت واجماع تو وہ دونوں کاشف نہیں بلکہ مثبت ہیں۔ پس جب کاشف تینوں ہیں تو بعض حنفیہ نے صرف قیاس ہی کو کیوں کاشف قرار دیا۔

قولہ۔ فمبنی علیٰ انہ اصرح فی الفرعیۃ فتأمل۔

اس عبارت سے بعض حنفیہ پر جو اعتراض وارد ہے اسکے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

جواب:۔ یہ صحیح ہے کہ بعض حنفیہ سے منقول ہیکہ صرف قیاس کاشف ومظہر للاحکام ہے مگر ان کی یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ صرف قیاس ہی کاشف ہے اور سنت واجماع کاشف نہیں ہیں۔ بلکہ وہ حضرات قیاس کے ساتھ ساتھ سنت واجماع کو بھی خطاب شرعی کا کاشف ومظہر مانتے ہیں۔ البتہ صرف قیاس پر کاشف کا اس لئے اطلاق کرتے ہیں کہ سنت واجماع کے بالمقابل خطاب شرعی کی فرعیت میں قیاس زیادہ صریح اور واضح ہے چونکہ قیاس میں استنباط حکم کے وقت ایک اصل (مقیس علیہ) کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ مقیس علیہ کے حکم کی علت کو سامنے رکھکر فرع ومقیس کی علت کے اشتراک کی تقدیر پر مقیس علیہ کے حکم کا مقیس میں تعدیہ کیا جاسکے۔ اسکے برعکس سنت واجماع سے اخذ حکم کیلئے ان دونوں کے علاوہ مزید کسی امر آخر کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اگرچہ یہ دونوں بھی خطاب ازلی شرعی کیلئے کاشف ہیں اور اسکے فرع ہی ہیں مگر قیاس کے بہ نسبت ان دونوں کی فرعیت اخف واخفی ہے۔ چنانچہ

ان دونوں کی فرعیت کے اخف واخفی ہونے کی وجہ سے ان علماء نے سنت واجماع پر مظہر و کاشف ہونے کا اطلاق نہیں کیا اور صرف قیاس کو ہی کاشف کہا۔

متن المسلم :۔"ثم فی تسمیة الکلام فی الازل خطاباً خلاف والحق انه ان فسربما یفهم کان خطاباً فیه وان فسربما افهم لم یکن بل فیما لایزال ویتنی علیه انه حکم فی الازل اوفیما لایزال"

ترجمه :۔پھر ازل میں کلام کو خطاب کہنے میں اختلاف ہے اور حق یہ ہے کہ اگر خطاب کی تفسیر "ما یفھم" سے کی جائے تو کلام ازل میں خطاب ہوگا اور اسکی تفسیر اگر "ما افھم" سے کی جائے تو کلام ازل میں خطاب نہیں کہلائے گا بلکہ وہ کلام غیر ازل میں خطاب ہوگا اور اسی اختلاف پر اسکی بھی بنیاد ہے کہ وہ کلام ازل میں حکم ہے یا غیر ازل میں حکم ہوگا"۔

تشریح :۔حکم کی تعریف چونکہ خطاب سے کی گئی ہے جس سے مراد کلام ازلی قدیم ہے اور اس بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ کلام ازلی قدیم ہے لیکن اس کلام کو ازل میں خطاب کہنے میں اختلاف ہے پس مصنف نے اسی اختلاف پر تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا جو انکے درمیان واقع ہوا ہے کہ اس کلام کو ازل میں خطاب سے تعبیر کر سکتے ہیں یا نہیں اس لئے کہا ثم فی تسمیۃ الکلام الخ۔

قوله۔ ثم فی تسمیة الکلام فی الازل خطاباً خلاف

درج بالا عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ کلام اللہ کو ازل میں خطاب سے موسوم کرنے میں حضرات علماء اصولیین کا اختلاف ہے چنانچہ علامہ ابن حاجب نے مختصر میں کہا ہے کہ بعض حضرات اسبات کے قائل ہیں کہ کلام ازل میں بھی خطاب ہے اور بعض نے یہ کہا ہے کہ کلام ازل میں خطاب نہیں ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ اصولیین کا یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے بلکہ یہ نزاع لفظی ہے اس کی بنیاد تفسیر خطاب پر قائم ہے چنانچہ جن لوگوں نے خطاب کی تعریف "ما یفھم" سے کی ہے یعنی خطاب وہ کلام ہے جو حال ومآل دونوں میں افہام کا صالح ہو" ان کے نزدیک کلام ازل میں بھی خطاب ہے کیونکہ اس کلام پر یہ صادق آتا ہے کہ مال میں جب مخاطبین ہونگے تو بھی یہ کلام صالح افہام

ہے۔ اس کے برخلاف جن لوگوں نے خطاب کی تعریف ''ما افھم'' سے کی ہے یعنی وہ کلام ہے جس کا افہام ماضی یا حال میں واقع ہو چکا ان کے نزدیک کلام خطاب نہیں کہلائے گا کیونکہ کلام ازلی پر صادق نہیں آتا ہے کہ ماضی یا حال میں اسکا افہام واقع ہو چکا چونکہ ازل میں جب مکلفین بلکہ بجملہ مخلوقات خصوصاً زمانہ ماضی وحال ہی معدوم تھے تو پھر وقوع افہام کا سوال ہی کیا پیدا ہو سکتا ہے ہاں یہ کلام غیر ازل میں یعنی زمانہ مستقبل میں مخاطبین کے پائے جانے کے وقت خطاب کہلائے گا جب مخلوقات قوت سے فعل کی طرف خروج کرینگے۔

اس جگہ ماتن نے حاشیہ ارائی کرتے ہوئے کہا ہے۔

''المراد من صیغة ''یفھم'' مطلق الاتصاف الشامل لحال الکلام ومابعده وکذا المراد من صیغة ''افھم'' الافھام الواقع بالفعل اعم من الماضی والحال''

یعنی خطاب کی پہلی تعریف میں صیغہ یفھم سے مراد معنی معلوم حال واستقبال نہیں ہے بلکہ اس سے مراد کلام کا مطلقاً صیغہ افہام سے متصف ہونا ہے خواہ یہ اتصاف کلام کی حالت میں ہو یا بعد میں ہو اسی طرح خطاب کی دوسری تعریف میں صیغہ افھم سے مراد معنی مشہور ماضی نہیں ہے بلکہ اس سے مراد وہ افہام ہے جو بالفعل واقع ہو خواہ یہ وقوع ماضی میں ہو یا حال میں۔

یاد رہے کہ خطاب کی دونوں تعریف کے برخلاف سید السند نے شرح مختصر کے حوالہ سے کہا ہے کہ خطاب میں علم معتبر ہے چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ فی الجملہ اگر کلام کے افہام کا علم ہو تو وہ خطاب مگر یہ غیر ظاہر ہے کیونکہ لفظ خطاب سے یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ اس میں علم بھی ملحوظ ہے۔

ماتن نے حاشیہ میں خیال سید کا رد کرتے ہوئے کہا کہ کلام کو خطاب ہونے کے لئے فقط علم ہی معتبر نہیں ہے بلکہ دو باتوں میں سے ایک بات معتبر ہے ایک یہ کہ یا تو بالفعل افہام ہو دوسرے یہ کہ فی الحال علم ہو کہ یہ کلام مآل میں افہام کا صالح ہے مگر یہ دعویٰ بھی ادعاء محض ہے۔

قوله۔ ویبتنیٰ علیه انه حکم فی الازل اوفیما الخ

اس عبارت میں ماتن نے اصولیین کے ایک دوسرے اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ حکم ازل میں پایا جاتا ہے یا نہیں۔ بعض حضرات اسبات کے قائل ہیں کہ حکم ازل میں پایا جاتا ہے جب کہ

بعض دوسرے لوگوں کا کہنا ہے کہ حکم ازل میں نہیں پایا جاتا ہے۔

ماتن کہتے ہیں کہ حکم کے ازلی وغیر ازلی ہونے میں اختلاف کا مدار خطاب کے ازلی وغیر ازلی ہونے پر ہے پس جنہوں نے خطاب کو ازلی کہا ہے ان کے نزدیک کلام ازل میں حکم ہے اور جو یہ کہتے ہیں خطاب ازل میں نہیں پایا جاتا ہے ان کے نزدیک حکم غیر ازلی ہے۔

اعتراض:۔ یہاں ایک مشہور اعتراض ہے وہ یہ کہ حکم ازلی کیونکر ہوسکتا ہے جبکہ حکم کی تعریف خطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین سے کی گئی ہے اور اس میں شک نہیں کہ تعلق حادث ہے اور حد حکم میں چونکہ تعلق کا اعتبار ہے اور تعلق جب حادث تو حکم حادث ہے اس لئے حکم کو ازلی کہنا صحیح نہیں۔

جواب:۔ یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں تعلق سے اسکا معنی عام مراد ہے کیونکہ تعلق تنجیزی و تعلیقی کو عام ہے اور حادث صرف تعلق تنجیزی ہے تعلیقی نہیں۔ تعلق تنجیزی حادث یہ ہے کہ کلام کا بالفعل مکلّف کی طرف متوجہ ہونا یہاں تک کہ مکلّف مشغول ذمہ ہوجائے اور تعلق تعلیقی یہ ہے اسکا اس حیثیت سے ہونا کہ وہ طلب ہو اس سے جو موجود ہوگا۔ یہ تعلق قدیم ہے اور یہی حکم میں معتبر ہے اول نہیں کہ وہ حادث ہے پس جو تعلق معتبر ہے وہ حادث نہیں اور جو حادث ہے وہ معتبر نہیں غرض یہ کہ جنہوں نے خطاب یا حکم کو ازل سے متعلق نہیں مانا ہے ان کے نزدیک تعلق کا معنی حادث تنجیزی مراد ہے اور جنہوں خطاب یا حکم کو ازل میں مانا ہے انکے نزدیک تعلق کا معنی اعم تعلیقی مراد ہے۔

متن المسلم :۔"ثم الاقتضاء ان کان حتما لفعل غیر کف فالایجاب وھو نفس الامر النفسی اوترجیحاً فالندب او الکف حتما فالتحریم اوترجیحاً فالمکروہ والتخییر الاباحة والحنفیة لاحظوا حال الدال فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعی فالافتراض والتحریم اوبظنی فالایجاب و کراھة التحریم ویشار کانھما فی استحقاق العقاب بالترک ومن ھھنا قال محمد رحمه الله تعالیٰ کل مکروہ حرام تجوزاً والحقیقة ماقالاہ انه الی الحرام اقرب ھذا"۔

ترجمہ :۔ پھر اقتضاء وطلب اگر کسی فعل غیر کف کا لزومی و وجوبی طور پر ہو تو حکم ایجاب ہے اور یہ بعینہ امر نفسی ہے، یا ترجیحی طور پر ہو تو حکم ندب ہے اور اگر اقتضاء کف فعل کا لزومی و وجوبی طور پر ہو تو حکم

تحریم ہے یا ترجیحی طور پر ہو تو حکم مکروہ ہے اور اگر بطور تخییر ہو تو اباحت ہے اور حنفیہ نے "دال" کی حالت کالحاظ کیا ہے چنانچہ اس لئے ان حضرات نے کہا ہے کہ طلب جازم اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو (فعل میں) حکم افتراض ہے اور (کف میں) کراہت تحریم ہے اور ایجاب وکراہت تحریم دونوں کے دونوں افتراض وتحریم کے ساتھ، ترک کے باعث استحقاق عقاب میں شریک ہیں۔ اسی وجہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ہر مکروہ مجاز اً حرام ہے اور حقیقت وہ ہے جو شیخین نے کہا ہے کہ مکروہ، حلال کے بہ نسبت حرام کے زیادہ قریب ہے۔ اسکو یاد رکھو!

تشریح :۔ جب حکم کی تعریف اور اس سے متعلق ابحاث سے مصنف فارغ ہو لئے تو حکم کی تقسیم کا ارادہ کیا چونکہ حکم کی تعریف میں مذکور دو قیدوں یعنی اقتضاء وتخییر کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ تقسیم ہے اس لئے کہا ثم الاقتضاء الخ۔

قولہ۔ ثم الاقتضاء ان کان حتما لفعل غیر کف الخ

مندرجہ بالا عبارت سے ماتن نے حکم کے اقسام خمسہ مشہورہ کو بیان کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ تعریف حکم میں جو اقتضاء وطلب معتبر ہے وہ اقتضاء وطلب فعل غیر کف سے متعلق ہوگا یا کف فعل سے متعلق ہوگا بہر دوصورت وہ طلب حتمی وایجابی ہوگا یا ترجیحی ہوگا یا پھر کف وفعل بہر دوصورت اختیاری ہوگا پس اگر حتمی وجوبی طور پر فعل غیر کف کا اقتضاء وطلب ہو اس حیثیت سے کہ مخاطب کو ترک کا اختیار نہ رہے تو یہ حکم ایجاب ہے۔ اور خیال ہے کہ یہی ایجاب درحقیقت امر نفسی ہے کہ اس سے معنی مصدری مراد نہیں ہے بلکہ وہ معنی مراد ہے جو ذات موجب کے ساتھ قائم ہے اور وہ "فعل النفسی" ہے جس پر فعل اللفظی دال ہے غرض ایجاب وہ کلام ہے جو حتم فعل کا مقتضی ہے اور وہ اللہ عز شانہ کا خطاب ہے جو بعینہ کلام نفسی کہلاتا ہے اور اگر فعل غیر کف کا حتماً نہیں بلکہ ترجیحاً طلب ہو بایں طور کہ طالب فعل کے نزدیک ترک فعل کے بہ نسبت طلب فعل کو ترجیح ہو گو کہ ترک فعل کو بھی تجویز مرجوح حاصل ہوتا ہم طلب فعل راجح ہو تو وہ حکم ندب ہے اور فعل غیر کف کے برعکس اگر حتمی ووجوبی طور پر کف فعل کا اقتضاء وطلب ہو اس حیثیت سے کہ مخاطب کو فعل کا اختیار نہ رہے تو وہ حکم تحریم ہے اور اگر کف فعل کا حتماً نہیں بلکہ ترجیحاً طلب ہو بایں طور کہ طالب کف کے نزدیک فعل کے بہ نسبت کف کو ترجیح حاصل ہو گو کہ فعل

کو بھی تجویز مرجوح حاصل ہوتا ہم کف راجح ہوتو وہ حکم مکروہ ہے۔

حاصل یہ کہ حد حکم کی قید اقتضاء کے اعتبار سے حکم کی کل چار قسمیں ہیں ایجاب، تحریم، ندب اور کراہت رہی قید تخییر تو اس میں صرف ایک قسم ہے اور وہ یہ ہے جس میں فعل وکف دونوں مساوی ہوتو وہ اباحت ہے اس طرح نفس حکم کی کل پانچ قسمیں ہوگئیں۔

قوله۔والحنفية لاحظواحال الدال فقالوا ان ثبت الطلب الخ

حکم کی تقسیم مذاق حنفیہ پر :۔اس عبارت سے حکم کی تقسیم مذاق حنفیہ پر کی ہے خیال رہے کہ حکم کی گذشتہ تقسیم، نفس حکم حقیقی یعنی خطاب نفسی مدلول کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے جس پر خطاب لفظی دال ہے لیکن حنفیہ نے جب دیکھا کہ دلیل قطعی سے ثابت شدہ احکام، دلیل ظنی سے ثابت شدہ احکام کے مغائر ہوتے ہیں نیز دلیل قطعی کی دلالت قطعی اور دلیل ظنی کی دلالت ظنی ہوتی ہے تو ان لوگوں نے مدلول کی حالت کا لحاظ نہ کر کے تقسیم میں دال یعنی کلام لفظی کی حالت کا اعتبار کیا ہے۔اس لئے یہ تقسیم حقیقت میں دال کی ہے حکم (مدلول) کی نہیں، مگر دال کی تقسیم سے حکم (مدلول) کی بھی تقسیم ہوجاتی ہے پس حکم کی تقسیم نظر کرتے ہوئے دال کی حالت کی طرف کی اور کہا ان ثبت الطلب الجازم الخ۔

یعنی طلب جازم اگر ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جسمیں بالکلیہ شبہ نہ ہوتو یہ حکم افتراض ہے ر طلب فعل سے متعلق ہو۔اور حکم تحریم ہے اگر طلب جازم کف سے متعلق ہو۔اور اگر طلب جازم ایسی یل ظنی سے ثابت ہو جسمیں شبہ ہوتو یہ ایجاب ہے اگر طلب فعل سے متعلق ہو۔اور حکم کراہت تحریم ہے ر طلب کف سے متعلق ہو اور اگر طلب جازم نہیں بلکہ طلب راجح ہو اور فعل غیر کف سے متعلق ہوتو یہ ئم ندب ہے اور فعل کف سے متعلق ہوتو کراہت تنزیہی ہے اور اگر طلب بالکل نہ ہو بلکہ فعل وکف میں ختیار ہوتو اباحت ہے اس طرح حکم کی کل سات قسمیں ہوتی ہیں۔افتراض، ایجاب، تحریم، کراہت تنزیہی۔کراہت تحریمی، ندب اور اباحت۔

دلیل حصر :۔یہ ہے کہ حکم میں طلب ہے یا نہیں بر تقدیر ثانی اباحت ہے اور بر تقدیر اول لب جازم ہے یا طلب راجح۔بر تقدیر ثانی طلب راجح فعل غیر کف سے متعلق ہوگا یا کف فعل سے

متعلق ہوگا، اگر فعل غیر کف سے متعلق ہے تو ندب ہے اور کف سے متعلق ہے تو کراہت تنزیہی ہے۔
اور بر تقدیر اول یعنی طلب جازم ہے تو وہ دلیل قطعی سے ثابت ہے یا دلیل ظنی سے ہوگا۔ شق ثانی پر اگر طلب فعل سے متعلق ہے تو ایجاب ہے اور کف سے متعلق ہے تو کراہت تحریم ہے۔ اور اول پر یعنی دلیل قطعی سے ثابت ہوا گر طلب فعل سے متعلق ہو تو افتراض ہے اور کف سے متعلق ہو تو تحریم ہے۔

قوله۔ ويشار كانهما فى استحقاق العقاب بالترك۔

درج بالا عبارت سے بتانا چاہتے ہیں حنفیہ کے نزدیک ایجاب وکراہت تحریم اگرچہ افتراض وتحریم کے مغائر ومخالف ہیں کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کی قسیم ہیں مگر وہ دونوں ان دونوں کے ساتھ بعض احکام میں شریک ہیں پس جس طرح فرض کے ترک کے سبب بندہ عقاب کا مستحق ہوتا ہے اسی طرح واجب کے ترک کے سبب بھی عقاب کا مستحق ہوگا، یونہی جس طرح حرام کے ارتکاب کے سبب عقاب کا مستحق ہوتا ہے اسی طرح کراہت تحریمی کے ارتکاب کے سبب بھی عقاب کا مستحق ہوگا کیونکہ ایجاب، فعل واجب کے ترک کے سبب، افتراض کے ساتھ فعل فرض کے ترک سبب استحقاق عقاب میں مشترک ہے یعنی فرض وواجب اور مکروہ تحریمی اور حرام کے مابین ترک فعل اور ترک کف فعل کے سبب استحقاق عذاب میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں مشترک ہے اسلئے تارک فرض کی طرح تارک واجب، اسی مرتکب حرام کی طرح مرتکب مکروہ تحریمی بھی عقاب کا مستحق ہے۔

قوله ومن ههنا قال محمد رحمه الله تعالىٰ الخ

یہ عبارت مندرجہ بالا عبارت ''ويشار كانهما فى استحقاق العقاب بالترك'' پر متفرع ہے معنی یہ ہے کہ جب ایسا ہے کہ ایجاب وکراہت تحریم، افتراض وتحریم کے ساتھ استحقاق عذاب میں مشترک ہیں تو اسی وجہ سے حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ہر مکروہ کو حرام مجازاً کہا ہے یعنی مکروہ پر حرام کا اطلاق مجازی طور پر ہے حقیقی نہیں۔ چنانچہ امام محمد وجوب ومکروہ کے منکر کی تکفیر نہیں کرتے جیسا کہ آپ فرض وحرام کے منکر کی تکفیر کرتے ہیں پس اگر ان کے نزدیک مکروہ پر حرام کا اطلاق معنی حقیقی پر ہوتا تو مکروہ کے منکر پر کفر کا قول کرتے جیسا کہ منکر حرام کی تکفیر کرتے ہیں جسکا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ امام محمد کے نزدیک مکروہ پر حرام کا اطلاق مجازی ہے اس مناسبت سے کہ مکروہ میں حرام کی طرح ترک کف کے سب

استحقاق عقاب ہوتا ہے اس کے برعکس حضرات شیخین یعنی امام اعظم ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے بر بنائے حقیقت فرمایا کہ مکروہ تحریمی بعینہ حرام نہیں ہے بلکہ حلت کے بہ نسبت حرمت سے مکروہ تحریمی زیادہ قریب ہے استحقاق عذاب میں مشترک ہونے کے سبب حضرات شیخین نے مکروہ کو حرام نہ کہکر اقرب الی الحرام اس لئے کہا ہے کہ مکروہ وہ فعل ہے جس کا ثبوت دلیل ظنی سے ہو اور حرام وہ ہے جسکا ثبوت دلیل قطعی سے ہو۔ اور دونوں میں فرق ظاہر ہے کہ ظنی سے ثابت ہونے والا قطعی سے ثابت ہونے والے کے منزل میں نہیں ہوسکتا اس لئے مکروہ بعینہ حرام نہیں ہوسکتا البتہ حرام سے قریب تر ہوسکتا ہے۔

ماتن نے تجوزا اور والحقیقہ کے لفظ سے اشارہ کیا ہے کہ مکروہ پر حرام کے اطلاق میں فقہاء احناف کا اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں اس لئے کہ امام محمد نے مکروہ کو اگر حرام کہا ہے تو بر بنائے تجوز کہا ہے اور شیخین نے مکروہ کو اقرب الی الحرام کہا ہے تو بر بنائے حقیقت کہا ہے پس اس فرق کو یاد رکھو!

متن المسلم :۔"واعلم انهم جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم واخرى الوجوب والحرمة فحمل بعضهم على المسامحة وبعضهم على انهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان معنى افعل اذانسب الى الحاكم سمى ايجاباً واذا نسب الى الفعل سمى وجوباً"

ترجمہ :۔اور جان لو کہ اصولیین نے حکم کی قسموں کو کبھی ایجاب وتحریم کا نام دیا ہے اور کبھی وجوب وحرمت کا پس بعض علماء نے اصولیین کے کلام کو مسامحت پر محمول کیا ہے اور بعض نے اس پر کہ وجوب وحرمت اور ایجاب وتحریم متحد بالذات ہیں اور مختلف بالاعتبار ہیں کیونکہ معنی افعل جب حاکم کی طرف منسوب ہوتو اسے ایجاب کہتے ہیں اور جب فعل کی طرف منسوب ہوتو اسے وجوب کہتے ہیں۔

تشریح:۔ قولہ۔ واعلم انهم جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والخ۔

مندرجہ بالا عبارت سے ماتن نے اصولیین کے کلام میں تدافع وتزاحم دکھایا ہے اور کہا ہے کہ حضرات اصولیین حکم کی قسموں کو کبھی ایجاب وتحریم کا نام دیتے ہیں جیسا کہ انقسام حکم کے مقام میں ابھی گذرا۔ اور کبھی حکم کی قسموں کو وجوب وحرمت سے تعبیر کرتے ہیں جیسا کہ فقہ کی تعریف "العلم بالاحکام

الفرعیۃ الشرعیۃ'' میں احکام سے وجوب وحرمت وغیرہ ہی مراد لیتے ہیں اور ایجاب ووجوب اور تحریم وحرمت کے مابین جو تزاحم ہے مخفی نہیں۔

قولہ۔ فحمل بعضهم على المسامحة

اس عبارت سے کلام اصولیین میں واقع تزاحم کے ایک جواب کی طرف اشارہ ہے۔

دفع تزاحم:۔ یعنی کلام اصولیین میں جو بظاہر تزاحم وتدافع نظر آتا ہے اسکو دفع کرتے ہوئے بعض علماء نے کہا ہے کہ کلام اصولیین مسامحت پر محمول ہے۔

مسامحت کا معنی یہ ہے کہ مقسم (حکم) میں یا قسم (وجوب وحرمت) میں تاویل کی گئی ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ ایجاب وتحریم کے بجائے وجوب وحرمت کا جہاں کہیں اطلاق ہوا ہے وہاں مقسم یعنی لفظ حکم غیر معنی حقیقی میں مستعمل ہے اور معنی حقیقی جو ایجاب وتحریم ہے مقصود نہیں ہوتا، پس وجوب وحرمت کی طرف نسبت کرتے ہوئے مقسم ''ما ثبت بالخطاب'' ہوگا۔ چنانچہ صدر الشریعہ نے توضیح میں کہا ہے۔

والفقهاء يطلقونه على مايثبت بالكتاب كالوجوب والحرمة مجازاً بطريق اطلاق اسم المصدر على المصدر كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحياً وهو حقيقة اصطلاحية۔انتهى

یعنی فقہاء حکم کا اطلاق مجازاً اس پر کرتے ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہو جیسے وجوب وحرمت مصدر پر اسم مصدر کے اطلاق کے طریقے سے جیسے خلق کا اطلاق مخلوق پر لیکن جب اس کا استعمال اس میں شائع وذائع ہوگیا تو وہ منقول اصطلاحی ہوگیا اور یہ حقیقت اصطلاحیہ ہے۔

الحاصل مقسم ''ما ثبت بالخطاب ہے لہذا اسکی تقسیم وجوب وحرمت کی طرف درست ہے۔ یا یہ کہیں کہ وجوب وحرمت بولکر ایجاب وتحریم مراد لیا ہے اس لئے کہ وجوب وحرمت، ایجاب وتحریم کا اثر ہوتا ہے، گویا مسبب (یعنی وجوب وحرمت) بولکر اسکا سبب (یعنی ایجاب وتحریم) مراد ہے اطلاق المسبب علی السبب کے قبیل سے ہے یہ قسم میں ''تاویل ہے جبکہ پہلی تاویل مقسم کی تھی۔

قولہ۔ وبعضهم على انهما متحدان بالذات الخ

اس عبارت سے کلام اصولیین میں وقوع تدافع کا، یہ دوسرا جواب مذکور ہے جو حضرت امام

رازی نے محصول میں دیا ہے کہ اصولیین کا کلام مزاحم، اتحاد ذاتی اور اختلاف اعتباری پر محمول ہے اس لئے ایجاب ووجوب اور تحریم وحرمت کو اقسام حکم قرار دینا غلط نہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ایجاب ووجوب اور اسی طرح تحریم وحرمت دونوں نوع میں سے ہر ایک متحد بالذات ہے اور مختلف بالاعتبار ہے، یعنی وجوب، ایجاب کے ساتھ اور حرمت، تحریم کے ساتھ بالذات متحد ہیں اگر ایجاب ووجوب کے درمیان یا تحریم وحرمت کے مابین کچھ فرق ہے بھی تو وہ اعتباری ہے۔ چونکہ "حکم" وہ اللہ عز شانہ تعالیٰ کے ارشاد "افعل" کا معنی ومفاد ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اسوقت "افعل" سے متعلق فعل کے لئے کوئی صفت حقیقیہ نہیں تھی کہ اسے وجوب وحرمت کا نام دیا جاسکے کیونکہ فعل ہی معدوم ہے اور معدوم کسی صفت حقیقیہ سے متصف نہیں ہوسکتا، پس اسوقت صرف حاکم کی صفت معنی افعل موجود ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے چنانچہ اسی صفت معنی افعل کی نسبت جب حاکم کی طرف کیجائے تو اس معنی کو ایجاب سے تعبیر کرتے ہیں اور جب یہی صفت معنی افعل، افعل کے متعلق فعل کی طرف منسوب ہو تو اسے وجوب کہتے ہیں حاصل یہ کہ ایجاب ووجوب دونوں افعل ہی کا معنی ہے لیکن اس اعتبار سے کہ اس معنی کا قیام حاکم کے ساتھ ہے تو ایجاب ہے اور اس اعتبار سے کہ اس معنی کا تعلق فعل سے ہے تو وجوب ہے پس مقام تقسیم میں اصولیین نے جو ایجاب وتحریم کا نام دیا ہے وہ باعتبار اول ہے اور تعریف فقہ میں احکام سے مراد جو وجوب وحرمت لیا ہے وہ باعتبار ثانی ہے لہذا انکے کلام میں تدافع نہیں ہے اس مقام پر ماتن نے اپنے قول فان معنی افعل اذا نسب" کے ضمن میں طویل حاشیہ آرائی کی ہے۔

"وحقق بان الحکم نفس خطاب الله تعالیٰ فالایجاب هو نفس قوله افعل ولیس للفعل منه صفة حقیقیةٌ فان القول لیس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الی الحاکم الخ و اورد علیه بأن ماذکر انما یدل علی أن الفعل لایتصف بصفة حقیقیة قائمة به واما انه لایتصف بصفة اعتباریة وهو کونه بحیث یتعلق به الایجاب فالدلیل لایدل علیه بل هذا هو الظاهر فیکون کل من الموجب والواجب متصفاً بماهو قائم به حقیقة فتأمل ۔اقول ان الوجوب لیس صفة للفعل الخارجی فی مرتبة حقیقته بل انما یحدث بالجعل مقدماً علیه والمعدوم مادام

معدوماً لایتصف بصفة ثبوتية حادثة وح لاحظ للفعل من الوجود الاوجود افعل متعلقا به تعلق الطلب بالمعدوم لان الانتزاعی لاوجود له الابوجود المنتزع عنه فوجود افعل هو الايجاب وهو الوجوب الابالاعتبار تدبر "انتھی

خلاصہ:۔ حاشیہ کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ محقق شارح مختصر الاصول کی تحقیق یہ ہے کہ ایجاب وجوب دونوں متحد بالذات ہیں اور بالاعتبار متغائر ہیں اس لئے کہ خطاب وایجاب حاکم کی صفت ہے اور فعل مکلّف کے متعلق ہے پس اس کی اضافت حاکم کی طرف ہونے کے اعتبار سے اسکو ایجاب کہتے ہیں اور اس کی اضافت فعل کی طرف ہونے کے اعتبار سے اس کو وجوب کہتے ہیں کہ حقیقت دونوں کی ایک ہے اور فرق اعتباری ہے۔

فاضل کا اعتراض:۔ مگر محقق شارح مختصر الاصول کے اس نظریہ پر فاضل مرزا جان نے اعتراض کیا ہے جس کو مصنف نے اور دعلیہ بان ماذکر سے بیان کیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تحقیق مذکور سے زیادہ سے زیادہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فعل صفت حقیقیہ یعنی وجوب کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا ہے بلکہ فعل کے لئے ایسا وجوب حاصل ہوتا ہے جو صفت اعتبار یہ ہے اور اس سے مطلوب کا ثبوت نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ مطلوب و مدعی صفت حقیقیہ کی نفی سے اتحاد کا ثبوت ہے اور وجوب جو فعل کے لئے امر اعتباری ہے سے اتحاد لازم نہیں آتا ہے۔

جواب:۔ مصنف نے اپنے قول "اقول أن الوجوب ليس صفة للفعل الخارجی" سے فاضل مرزا جان کے اعتراض کا جواب دیا ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ وجوب، فعل خارجی کی صفت حقیقیہ نہیں ہے جو کہ اس کے ساتھ قائم ہو اس لئے کہ وجوب ایجاب کا ایسا لازم ہے جو اس سے منفک نہیں ہوتا اور اسمیں کوئی شک نہیں ہے کہ ایجاب مکلّف کے فعل سے پہلے ہے تو ضروری ہے کہ وجوب بھی فعل مکلّف سے پہلے ہو غرض فعل معدوم کو صفت وجوب میں کوئی دخل نہیں ہے اس لئے کہ معدوم صفت حقیقیہ سے متصف نہیں ہوتا کیونکہ وجوب امر انتزاعی ہے اور امر انتزاعی کا وجود منتزع عنہ ومنشاء کے وجود سے ہے پس وجود افعل وہ ایجاب ہے اور وہی وجوب ہے مگر بالاعتبار۔ اسکی مزید توضیح یہ ہے کہ وجوب، فعل واقعی خارجی کی صفت

فعل کے وجود کی حالت میں نہیں ہوتا بلکہ وہ وجود فعل سے قبل ہی اس کی صفت حادثہ کہلاتا ہے اور فعل چونکہ معدوم ہے اور معدوم حالت عدم میں کسی صفت سے متصف نہیں ہوسکتا پس ایجاب اور ایسے ہی وجوب جو صفت ہے کا وجود اس کے منشاء ومصداق کے ساتھ قائم ہے اس لئے کہ ایجاب وجوب دونوں معنی انتزاعی ہیں جو اپنے منشاء انتزاع سے منتزع ہیں اور اسکا منشأ انتزاع بعینہ صفت الفعل ہے جو حاکم سے صادر ہوا ہے غرض منشأ ومصداق کے اعتبار سے ایجاب ووجوب دونوں متحد ہیں اور ایجاب ووجوب کے اتحاد سے مقصود یہی ہے کہ وہ دونوں منشأ ومصداق میں بالذات متحد ہیں اگرچہ دونوں مفہوم ومعنی کے اعتبار سے متغائر ہیں چنانچہ افعل جو فاعل کے ساتھ قائم ہے جب اسکا تعلق مفعول سے ہوتا ہے تو عقل فاعل کے ساتھ قیام کے اعتبار سے مفہوم ایجاب کا انتزاع کرتی ہے جس سے فاعل متصف ہوتا ہے اور مفعول مفروض کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے عقل مفہوم وجوب کا انتزاع کرتی ہے اس لئے افعل کا معنی ایجاب ووجوب دونوں اس اعتبار سے ہے کہ دونوں کا منشاء انتزاع ایک ہے مگر اس اعتبار سے کہ ایسا خطاب ہے جو حاکم کے ساتھ قائم ہے حاکم کی صفت ہے جسے ایجاب کہتے ہیں اور اس اعتبار سے وہ ایسا خطاب ہے جو فعل سے متعلق ہے فعل کی صفت کہلاتا ہے جسے وجوب سے تعبیر کرتے ہیں حاصل بحث یہ ہے کہ حکم حاکم کی صفت ہے مگر من کل الوجوہ وبجمیع اعتبار اسکی صفت نہیں ہے اور ایسے ہی حکم فعل کی صفت ہے تاہم من کل الوجوہ وبجمیع الاعتبار اسکی صفت نہیں ہے اس لئے حکم کی تقسیم کبھی ایجاب وتحریم کی طرف اور کبھی وجوب وحرمت طرف صحیح ہے۔

متن المسلم :۔"اورد أن الوجوب يترتب على الايجاب فكيف الاتحاد ويجاب بجواز ترتب الشئی علی نفسه باعتبار آخر ومرجعه الى ترتب احد الاعتبار ين على الاخر قال السيد وبهذا يجاب عماقيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعوىٰ امتناع صدق المقولات على شئی باعتبار شئی محل مناقشة ۔ اقول الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقة لم يلزم وتصادق الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد ماقيل أن الشيخ فی الشفاء صرح بأن المقولات متبانية فلايتصادفان ولو باعتبار"

ترجمہ :۔اور اعتراض کیا گیا ہے کہ وجوب ایجاب پر مرتب ہوتا ہے تو اتحاد کیسے ہوسکتا ہے! اور جواب دیا جاتا ہے کہ شئی کا اپنے نفس پر باعتبار آخر ترتب جائز ہے اور اسکا مرجع شئی کے دو اعتبار میں سے ایک کا دوسرے پر مرتب ہونے کے قبیل سے ہے اور کہا سید نے کہ یہی جواب دیا جاتا ہے اس اعتراض کا جو کیا گیا ہے کہ ایجاب مقولہ فعل سے ہے اور وجوب مقولہ انفعال سے ہے" اور ایک شئی پر اعتبارات مختلفہ کے لحاظ سے صدق مقولات کے ممتنع ہونے کا دعویٰ محل مناقشہ ہے، میں کہتا ہوں کہ مقولات حقیقیہ کا صادق ہونا لازم نہیں آتا ہے اور مختلف اعتبارات سے مقولات اعتباریہ کا صدق ممتنع نہیں ہے پس اعتراض وارد نہیں ہوگا جو کیا گیا کہ شیخ رئیس نے شفاء میں تصریح کی ہے کہ مقولات متبائن ہوتے ہیں لہذا دونوں صادق نہیں ہوسکتے گرچہ اعتبار اً سہی۔

تشریح:۔ قولہ "اورد أن الوجوب يترتب على الايجاب فكيف "الخ

درج بالا عبارت گذشتہ سے پیوستہ ہے چنانچہ گذشتہ سطور میں کلام اصولیین سے تدافع وتزاحم کو دفع کرتے ہوئے حضرت امام رازی نے محصول میں کہا تھا کہ وجوب وایجاب کے درمیان اتحاد ذاتی ہے اسی قول اتحاد پر فاضل مرزا جان کے ذکر کردہ اعتراض کے علاوہ ایک دوسرا اعتراض وارد ہوتا ہے جو بشکل معارضہ قول اتحاد پر "شرح مختصر کے بعض حاشیہ میں مذکور ہے ماتن نے اسی اعتراض کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اعتراض:۔کی تقریر یہ ہے کہ وجوب، ایجاب کا اثر ہوتا ہے اس لئے وجوب ،ایجاب پر مترتب ہوتا ہے کہا جاتا ہے۔اوجب الله الفعل فوجب "غرض وجوب مترتب ہے اور ایجاب مترتب علیہ ہے اور مترتب ومترتب علیہ دونوں متغائر ہوتے ہیں ورنہ ترتب الشئی علی نفسہ لازم آئے گا اور یہ محال ہے تو پھر وجوب وایجاب میں اتحاد کیونکر ہوسکتا ہے؟

قوله ويجاب بجواز ترتب الشئى على نفسه باعتبار الخ

جواب: ۔ کا حاصل یہ ہے کہ مرتب اور مرتب علیہ کے درمیان تغائیر حقیقی کا لزوم ہم کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ ایسا جائز ہے کہ ایک شئی کے مختلف اعتبارات ہوں ایک اعتبار سے وہ شئی مرتب ہو اور دوسرے اعتبار سے وہی شئی مرتب علیہ ہو جیسا کہ ماھیت بلا شرط شئی اور ماھیت بشرط شئی سے ظاہر

ہوتا ہے کہ ماھیت دونوں اعتبار میں متحد بالذات ہے البتہ بالاعتبار متغائر ہے اور اسی تغایر اعتباری کے سبب ثانیہ اولی پر مترتب ہوتی ہے اور جیسے کہ انسان کہ وہ حرارت کی حیثیت اور اعتبار سے مرتب ہے اسی انسان پر حرکت کی حیثیت سے یعنی انسان من حیث الحرارت، بعینہ اسی انسان پر من حیث الحرکۃ مرتب ہے غرضیکہ شئی "نفس شئی پر مرتب ہوسکتی ہے اور یہ اس لئے کہ اسکا مرجع شئی کے دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار کا دوسرے اعتبار پر مرتب ہونے کی طرف ہے ایسا نہیں کہ شئی کا ترتب نفس شئی پر حقیقۃ وبالذات ہوتا ہے کہ ترتب الشئی علی نفسہ لازم آئے۔ جیسا کہ معترض کو وہم ہوا ہے۔

قوله۔ قال السيد وبهذا يجاب عماقيل ان الايجاب من مقولة الخ

یعنی سید شریف جرجانی نے حاشیہ شرح مختصر میں اعتراض مذکور وجواب مذکور ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہی جواب اس اعتراض کے جواب میں بھی دیا جاتا ہے جو اس مقام پر دوسری حیثیت سے کیا جاتا ہے۔

اعتراض:۔ ایجاب ووجوب کے درمیان اتحاد کے ابطال کے لئے دوسری حیثیت سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایجاب ووجوب دو مقولہ متبائنہ کے تحت داخل ہیں چنانچہ ایجاب مقولہ فعل سے اور وجوب مقولہ انفعال سے ہے اور مقولات بالذات آپس میں متبائن بالذات ہوتے ہیں تو اتحاد کا قول کرنا کیونکر صحیح ہوسکتا ہے ایسی دو شئی کے درمیان جو دو مقالہ متبائن کے تحت داخل ہیں ورنہ شئی واحد کے لئے مرتبہ واحدہ میں دو جنس کا ہونا لازم آئے گا حالانکہ مرتبہ واحدہ میں ایک شئی کے لئے دو جنس کا ہونا محال ہے۔

جواب:۔ اس اعتراض کا جواب وہی ہے جو ماسبق میں گذرا کہ ایک شئی کا دو مقولہ متبائنہ کے تحت دخول دو مختلف اعتبارات سے جائز ہے کہ اعتبارات مختلفہ کے روسے مقولات اعتباریہ کا صدق ایک شی پر ممتنع نہیں ہے یعنی اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کہ ایک شئی ایک اعتبار سے کسی ایک مقولہ کے تحت داخل ہو پھر وہی شئی دوسرے اعتبار سے کسی دوسرے مقولہ کے تحت داخل ہو اور ایک شئی پر مختلف اعتبارات سے مقولات کے صدق کے امتناع کا قول کرنا محل مناقشہ ہے کیونکہ اعتبارات مختلفہ کے روسے ایک شئی پر مقولات کا صدق جائز ہے ممتنع نہیں۔

قولہ۔ اقول الحاصل أن تصادق المقولات الحقیقیۃ لم یلزم الخ

اس عبارت سے ماتن نے حضرت سید جرجانی کے قول ''دعویٰ امتناع صدق المقولات علی شئی باعتبارات شتیٰ محل مناقشۃ'' پر وارد ہونے والے چند اعتراضات کا جواب دیا ہے۔

(۱) پہلا اعتراض تو وہ ہے جو عبارت ذیل میں ماتن نے اپنے قول ''فلا یرد ما قیل أن الشیخ فی الشفاء الخ'' سے اشارہ کیا ہے یہ اعتراض فاضل مرزا جان نے کیا ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ شیخ رئیس نے شفاء میں تصریح کیا ہے کہ مقولات بالذات متبائن ہوتے ہیں پس وہ شئی واحد پر گرچہ اعتبارات مختلفہ کے رو سے ہی سہی صادق نہیں آسکتے بلکہ اس کے مصادیق بھی مختلف ہونگے لہذا صدق مقولات کے ممتنع ہونے کے دعویٰ میں کوئی مناقشہ نہیں ہے تو پھر سید نے کیسے یہ قول کیا کہ صدق مقولات کے امتناع کا دعویٰ محل مناقشہ ہے؟

(۲) دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شئی واحد کے لئے مرتبہ واحدہ میں دو جنس ہونا ممتنع ہے حالانکہ ایجاب ووجوب کے اتحاد کی تقدیر پر شئی واحد کے لئے مرتبہ واحدہ میں دو جنس ہونا لازم آرہا ہے اس لئے کہ ایجاب مقولہ فعل اور وجوب مقولہ انفعال سے ہے اور مقولات اجناس متبائنہ ہوتے ہیں؟

(۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ذات وذاتی کا اختلاف ممتنع ہے اگرچہ اعتبارات مختلف ہوں یعنی اعتبارات سے ذات وذاتی کا اختلاف نہیں ہوتا بلکہ خواہ کوئی اعتبار کریں ذات وذاتی محفوظ رہتی ہے۔

جواب:۔ مندرجہ بالا اعتراضات کے جواب میں سید قدس سرہ کی جانب سے جواب دیتے ہوئے مصنف کہتے ہیں کہ سید قدس سرہ نے جو یہ کہا کہ دو مقولہ متبائنہ کا صدق جائز ہے تو اس قول سے ان کی مراد مقولہ حقیقیہ نہیں ہے کہ شئی واحد کے لئے مرتبہ واحدہ میں تعدد جنس ہونا لازم آئے ایسا قول وہ کیونکر کر سکتے ہیں جسکا بطلان بدیہی ہے صحیح یہ ہے کہ اس سے ان کی مراد مقولہ اعتباریہ ہے معنی یہ ہے کہ اعتبارات مختلفہ کے رو سے مقولات اعتباریہ کا صدق ایک شئی پر ممتنع نہیں ہے بلکہ جائز ہے پس زیر بحث مسئلہ میں ایجاب ووجوب کے اتحاد کا الزام جو ہم پر لازم آرہا ہے وہ لازم نہیں ہے کیونکہ خطاب نفسی جو درحقیقت کلام نفسی ہے اصولیین کے نزدیک مقولۂ کیف سے ہے ''مقولہ فعل یا مقولہ انفعال سے نہیں ہے اور اگر کلام نفسی یا خطاب نفسی کو کبھی مقولہ فعل سے یا مقولہ انفعال سے کہہ دیتے ہیں تو بالاعتبار یا مجازاً

کہتے ہیں چنانچہ مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے۔

''لان الخطاب النفسی الذی ھو الکلام النفسی من مقولة الکیف عندھم ولیس بفعل و لاانفعال حقیقة الابالاعتبار''

توضیح مزید:۔اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ ''فعل وانفعال'' کے دو معنی آتے ہیں ایک معنی کے اعتبار سے فعل وانفعال دونوں دو مقولے دو اجناس عالیہ ہیں اور دوسرے معنی کے اعتبار سے دونوں درحقیقت جنس نہیں ہیں گرچہ بالاعتبار اسپر جنس کا اطلاق کر دیتے ہیں۔معنی اول (یعنی دونوں دو مقولے اجناس عالیہ سے ہیں) کے مطابق فعل سے تاثیر تجددی مراد ہوتا ہے جبکہ انفعال سے تأثر تجددی مراد لیتے ہیں جیسے آگ کا پانی کو رفتہ رفتہ گرم کرنا پس اس معنی کے اعتبار سے فعل وانفعال دونوں جنس متبائن سے دو الگ مقولے ہیں۔اسکے برعکس فعل وانفعال کا دوسرا معنی ،مطلقاً تاثیر اور مطلقاً تأثر کے ہوتا ہے پس اس معنی کروہ دونوں دو مقولے سے نہیں ہونگے۔اور وجوب کو انفعال اور ایجاب کو فعل سے جو کبھی کبھار تعبیر کر دیا جاتا ہے تو وہ اسی بالمعنی الثانی کر ہے معنی اول کے لحاظ سے نہیں لہذا ایجاب وجوب کے اتحاد کی تقدیر پر مقولات متبائنہ کا صدق لازم نہیں آئے گا کیونکہ ایجاب ووجوب بالمعنی الثانی درحقیقت مقولہ فعل ومقولہ انفعال سے ہے ہی نہیں مجازاً واعتباراً اسے مقولہ کہہ دیا جاتا ہے۔غرض ایجاب ووجوب کو متحد ماننے پر زیادہ سے زیادہ مقولات اعتباریہ کا صدق لازم آئے گا اور یہ ممتنع ومحال نہیں اور جو محال ہے یعنی مقولات حقیقیہ متبائنہ کا اتحاد تو یہ لازم نہیں آتا۔

قوله۔ فلایرد ماقیل أن الشیخ فی الشفاء صرح بأن المقولات الخ

درج بالا عبارت،مصنف کے قول سابق ''اقول الحاصل أن تصادق المقولات الحقیقیة لم یلزم'' پر متفرع ہے،معنی یہ ہے کہ کلام سید کا محمل متعین ہو جانے کے بعد فاضل مرزاجان کا اعتراض وارد نہیں ہوگا جو انہوں نے شرح مختصر کے حاشیہ میں قول سید کو ذکر کرنے کے بعد کیا ہے۔

اعتراض:۔کلام سید پر فاضل مرزاجان کا اعتراض یہ ہے کہ شیخ رئیس نے شفاء میں اسبات کی تصریح کی ہے کہ مقولات متبائن ہوتے ہیں لہذا دونوں صادق نہیں ہو سکتے گرچہ بالاعتبار سہی۔چنانچہ سید قدس سرہ نے بھی شرح مطالع کے حاشیہ میں اسکی توثیق کی ہے کہ مقولات بالضرورت متبائن ہین اس

لئے دو مقولات متبائنہ میں سے ایک کا جس شئی پر صدق ہو رہا ہے اس پر دوسرے مقولہ کا صدق نہیں ہوسکتا ورنہ دو متبائنہ کا اتحاد لازم آئے گا۔

سبب عدم ورود:۔ فاضل مرزاجان کا پیش کردہ اعتراض کلام سید پر اس لئے واقع نہیں ہوگا کہ شیخ رئیس نے شفاء میں اور سید نے حاشیہ شرح مطالع میں جو یہ کہا ہے کہ مقولات متبائن ہیں۔ اسکا صدق نہیں ہوسکتا اس قول سے انکی مراد مقولات متبائنہ کے صدق کا امتناع ہے مقولات اعتباریہ کے صدق کا امتناع نہیں مراد ہے اور ہم اسی کے مدعی ہیں کہ مقولات اعتباریہ کا صدق واتحاد ہوسکتا ہے لہذا متبائنین کا اتحاد، شئی واحد کے لئے مرتبہ واحدہ میں دو جنس کا وجود اور اختلاف ذات وذاتی جیسے ایرادات وارد نہیں ہونگے کہ حقیقت واعتبار میں بڑا فرق ہے۔

متن المسلم :۔ "ثم خطاب الوضع اصناف منها الحكم علىٰ الوصف بالسببية وهى بالاستقراء وقتية كالدلوك لوجوب الصلوٰة ومعنوية كالاسكار للتحريم ومنها الحكم بكونه مانعاً اما للحكم كالابوة فى القصاص او للسبب كالدين فى الزكوٰة ومنها الحكم بكونه شرطا للحكم كالقدرة علىٰ التسليم للبيع او للسبب كالطهارة فى الصلوة وسببها تعظيم البارى تعالىٰ هذا۔"

ترجمہ :۔ پھر خطاب وضع کی چند قسمیں ہیں انمیں سے (ایک قسم) وصف پر سبب ہونے کا حکم ہے اور سببیت کی بطور استقراء ایک قسم وقتیہ ہے جیسے دلوک شمس وجوب نماز کیلئے۔ اور دوسری قسم معنویہ ہے جیسے اسکار تحریم کیلئے اور خطاب وضع کے اقسام میں سے (دوسری قسم) وصف کے مانع ہونے کا حکم ہے پھر وصف یا تو مانع حکم ہوگا جیسے ابوت قصاص میں، یا مانع سبب ہوگا جیسے دین زکوٰۃ میں، اور خطاب وضع کے اقسام میں سے (تیسری قسم) حکم یا سبب حکم کیلئے وصف کے شرط ہونے کا حکم ہے جیسے صحت بیع کیلئے مبیع کی سپردگی پر قدرت اور جیسے طہارت نماز میں، اور (اسکا سبب باری تعالیٰ کی تعظیم ہے اسکو یاد کرلو!

تشریح :۔ جب مصنف حکم تکلیفی (خطاب تکلیفی) کی تعریف اور اسکی تقسیم کے بیان سے فارغ ہو لیے تو اب اس حکم وضعی کی تقسیم کو شروع کر رہے ہیں جسکا ذکر حد حکم میں ضمناً ہو چکا ہے چنانچہ اسپر سیر حاصل گفتگو ہو چکی ہے کہ حکم وضعی، حکم تکلیفی میں داخل ہے کیونکہ حکم کی تعریف میں جو اقتضاء مذکور ہے وہ

اقتضاء اقتضاء صریحی، واقتضاء ضمنی سے عام ہے یا پھر حد حکم میں وضعاً کی قید کا اضافہ کرلیا جائے بہر صورت احکام وضعیہ حکم میں داخل رہینگے، اس لئے مصنف نے احکام وضعیہ کی تعریف نہ کرکے صرف اسکی تقسیم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ثم خطاب الوضع اصنا ف الخ۔

قولہ ''ثم خطاب الوضع اصناف

اس عبارت سے ماتن نے خطاب وضع کی قسموں کو بیان کیا ہے مگر پہلے خطاب وضع کی تعریف ذکر کی جاتی ہے تب تقسیم کا ذکر ہوگا۔

خطاب وضع کی تعریف:۔ یہ کی گئی ہے۔

''خطاب الوضع'' ھو خطاب اللّٰہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین وضعاً من غیر اقتضاء وتخییر صریحاً بل علیٰ وجه یدل علی تعلق الطلب ویکون علامة علیه"

یعنی خطاب وضعی، اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو افعال مکلفین سے بطور وضع متعلق ہو، اقتضاء صریحی یا تخییر صریحی کے طور پر نہ متعلق ہو بلکہ وہ خطاب ایسے طریق پر متعلق ہو جو طلب کے تعلق پر دلالت کرے اور طلب کے لئے علامت بنجائے۔ بلفظ دیگر خطاب وضع وہ احکام وضعیہ ہوتے ہیں جن کو شارع نے ایک شئی کے ساتھ دوسری شئی کے تعلق کو بیان کرنے کے لئے وضع فرمایا ہو کہ شئی اول شئی ثانی کے لئے مثلاً سبب ہے یا شرط ہے یا رکن ہے یا مانع ہے وغیرہ جیسے یہ خطاب کہ دلوک وجوب صلوٰۃ کا سبب ہے، طہارت صحت نماز کے لئے شرط ہے قرأت نماز کا ایک رکن ہے اور نجاست، نماز سے مانع ہے غرض یہ کہ خطاب وضعی ایک حکم اضافی کا نام ہے۔ جس میں خطاب تکلیفی کی اضافت معتبر ہوتی ہے اس کی چند قسمیں ہیں۔

قولہ۔ منھا الحکم علی الوصف بالسببیة وھی بالاستقراء الخ

اس عبارت سے خطاب وضع کی پہلی قسم کو بیان کیا ہے پھر قسم کی قسم کو مع مثال ذکر کیا ہے تفصیل درج ذیل ہے۔

تقسیم وضع:۔ (۱) پہلی قسم ''الحکم علی الوصف بالسببیة'' ہے یعنی کسی شئی کے لئے ایک ایسا وصف ثابت ہو جس پر حکم لگایا جائے کہ وہ وصف اس شئی پر حکم لگائے جانے کا سبب ہے

اور سبب اصطلاح میں ایسے وصف منضبط کا نام ہے کہ حکم شرعی کے ثبوت کے لئے جن کے معرف ہونے پر سمع دال ہو۔ پھر بطور استقراء وہ دو قسموں میں منحصر ہے۔ایک سببیہ وقتیہ دوسری سببیہ معنویہ وقتیہ وقت کی طرف منسوب ہے گویا شارع کی تعریف اور انکے بیان سے ''وقت'' حکم شرع کا معرّف ہے اس لئے اسکو وقتیہ کہتے ہیں جیسے دلوک شمس صلوٰۃ ظہر کے وجوب کے لئے سبب وقتیہ ہے چنانچہ اللہ عزشانہ کا ارشاد ہے اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس اور معنویہ معنی کی طرف منسوب ہے جو وقتیہ کے بالمقابل بولا گیا ہے پس معنویہ سے ایسا سبب مراد ہے جو غیر وقتیہ ہے جیسے اسکار حکم تحریم کے لئے سبب معنوی ہے چنانچہ پیغمبر اسلام ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کل مسکر حرام (رواہ مسلم)

قوله - ومنها الحكم بكونه مانعاً اما للحكم كالابوة فى الخ

درج بالا عبارت میں ماتن نے خطاب وضع کی دوسری قسم کو بیان کیا ہے۔

(۲) دوسری قسم ''الحکم بکون الوصف مانعاً'' ہے یعنی کسی شیء کے لئے ایک ایسا وصف ثابت ہو جو وصف کہ شئی کے حکم یا سبب حکم کو مانع ہو پس اس اعتبار سے خطاب وضع کی اس قسم کی بھی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک قسم ''کون الوصف مانعاً للحکم'' ہے یعنی وصف صرف حکم کو مانع ہوگا، مانع سبب نہ ہوگا بلکہ سبب موجود ہوگا لیکن اس سبب پر حکم مسبب مرتب نہ ہوگا کہ ایسا مانع موجود ہے جو ترتب حکم کو منع کر رہا ہے، جیسے ابوت (باپ ہونا کسی کا) مسئلہ قصاص میں ایک ایسا وصف ہے جو مانع حکم قصاص ہے چنانچہ باپ نے جب اپنے بیٹے کو قتل کر دیا تو قصاص میں باپ کو قتل کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا اس لئے کہ وصف ابوت حکم قصاص کے مانع ہے باوجودیکہ حکم قصاص کا سبب (قتل عمد ظلماً) موجود ہے۔

دوسری قسم ''کون الوصف مانعاً للسبب'' ہے یعنی وصف سبب حکم کو مانع ہو اسطرح کہ اس وصف کے ہوتے ہوئے سبب کی سببیت باقی نہ رہے جیسے دین مسئلہ حکم زکوٰۃ میں اس لئے کہ شارع نے اس نصاب کو وجوب زکوٰۃ کا سبب قرار دیا ہے جو نصاب کہ حوائج اصلیہ سے خالی ہو اور اداء دین بھی حوائج اصلیہ میں سے ہے اس لئے دین کے ہوتے ہوئے گویا وہ نصاب جو سبب وجوب زکوٰۃ ہے پایا نہیں گیا کیونکہ نصاب حوائج اصلیہ سے فارغ نہیں ہے الغرض وصف دین، انعقاد سبب (نصاب) ہی سے مانع ہوا اسلئے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

اشکال: ۔خطاب وضع کی دوسری قسم کی دونوں قسموں کے بیان سے ایک قوی اشکال لازم آتا ہے وہ یہ کہ وصف ابوت جس طرح حکم قصاص کو مانع ہے اسی طرح وصف دین بھی حکم وجوب زکوٰۃ کو مانع ہے تو دونوں قسموں میں کوئی فرق نہیں رہا کہ بہر دو صورت وصف مانع حکم ہی ہے جبکہ مقام تقسیم میں کہا گیا ہے کہ صرف اول مانع حکم ہے اور دوم مانع سبب ہے مگر دو مثالوں سے مانع حکم ہی سمجھ میں آتا ہے۔

جواب: ۔کا خلاصہ یہ ہے کہ وصف ابوت مانع حکم کی مثال ہے اور وصف دین مانع سبب کی مثال ہے اور دونوں میں بین فرق ہے چونکہ مثال اول میں قصاص کا سبب وہ ظلماً قتل عمد ہے اور یہ سبب صورت مذکورہ میں حقیقتاً موجود بھی ہے مگر وجود سبب کے باوجود وصف ابوت نے حکم قصاص کو منع کر دیا، اس کے برخلاف دوسری مثال میں وجوب زکوٰۃ کا جو سبب ہے کہ نصاب کا حوائج اصلیہ سے خالی ہونا تو یہ سبب دین کی وجہ سے موجود نہیں ہے۔غرض دین نے سبب کو سبب ہونے ہی سے منع کر دیا گویا سبب ہی نہیں پایا گیا گو کہ اس صورت میں بھی حکم ممنوع ہے تاہم منع حکم بالذات وبلا واسطہ نہیں ہے بلکہ منع سبب کے واسطہ سے منع حکم ثابت ہے جبکہ اول میں منع حکم بالذات وبلا واسطہ ثابت ہے کیونکہ سبب ممنوع نہیں ہے بلکہ موجود ہے دونوں قسموں اور اسکی مثالوں میں یہی خطا امتیاز ہے۔

توضیح دوم :۔مزید توضیح اس طرح بھی کر سکتے ہیں کہ مثال دوم میں دین کی وجہ سے سبب وجوب زکوٰۃ یعنی نصاب زائل ہو گیا جب کہ مثال اول میں ابوت کی وجہ سے سبب قصاص یعنی ظلماً قتل عمد زائل نہیں ہوا بلکہ باقی ہے البتہ اسکا حکم یعنی ''وجوب قصاص'' قرابت وابوت کے سبب زائل ہو گیا غرض ابوت والی مثال میں صرف حکم کا رفع ہے مگر سبب باقی ہے اور دین والی مثال میں سبب اور حکم دونوں کا رفع ہے ہاں منع حکم اولاً وبالذات نہیں ہے بلکہ ثانیاً اور بالعرض ہے اولاً وبالذات صرف وجود سبب کا رفع ہے اس کے برعکس مثال اول میں وجود حکم کا رفع اولاً وبالذات ہوتا ہے سبب کا نہیں۔ چنانچہ شارع نے قتل کو قصاص کا سبب قرار دیا ہے اپنے ارشاد ''النفس بالنفس والعین بالعین (الآیۃ) سے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ باپ نے اپنے بیٹا کو جب ظلماً قتل کر دیا تو سبب قصاص خارج میں متحقق ہو گیا گو اسکا حکم یعنی وجوب قصاص، ابوت کے سبب زائل ہو گیا، اور مثال ثانی میں شارع نے نصاب فارغ

عن الحوائج الاصلیہ کو وجوب زکوٰۃ کا سبب قرار دیا ہے اور جب دین مالک نصاب کے ذمہ میں ثابت ہے تو نصاب حوائج اصلیہ سے فارغ نہ ہوا کہ اداء دین جملہ حوائج میں سے ہے پس دین نے اولاً وبالذات انعقاد سبب ہی کو منع کر دیا ہے اسی لئے سبب کے وجود وعدم کے اعتبار سے اس پر حکم مرتب ہوتا ہے۔

قولہ۔ ومنها الحكم بكونه شرطاً للحكم كالقدرة على التسليم الخ

درج بالا عبارت میں خطاب وضع کی تیسری اور آخری قسم کو بیان کیا ہے۔

(۳) تیسری قسم ''الحکم بکون الوصف شرطاً'' ہے یعنی کسی شئی کے لئے ایک ایسا وصف ثابت ہو کہ وہ وصف اس شئی پر حکم لگانے کے لیے شرط کی منزل میں ہو بایں طور کہ شرط کا عدم مانع حکم ہو، اس قسم کی بھی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ کون الوصف شرطاً للحکم یعنی وصف، صحت حکم کے لئے شرط ہو جیسے صحت بیع کے لئے بائع کو مبیع کی سپردگی کی قدرت ہونا شرط ہے اس مثال میں صحت بیع حکم ہے اور بائع کو مبیع پر سپردگی کی قدرت ہونا وصف ہے جو انعقاد بیع کے لئے شرط ہے ورنہ وصف (یعنی شرط قدرت) حکم بیع کو معدوم کردے گا اور دوسری قسم کون الوصف شرطاً للسبب ہے یعنی وصف سبب کے لئے شرط ہو بایں طور کہ وصف کا عدم سبب کی سببت سے مانع ہو نہ کہ صرف حکم کو منع کرے جیسے طہارت نماز کے لئے چنانچہ نماز میں طہارت شرط ہے وہ محض اس لئے کہ نماز تعظیم باری تعالیٰ کا سبب ہے غرض طہارت محض نماز (مسبب) کیلئے شرط نہیں بلکہ تعظیم (سبب) باری تعالیٰ کے لئے شرط ہے کیونکہ بغیر طہارت تعظیم متصور نہیں ہوتی۔

اس مثال میں طہارت ایسا وصف ہے جو شرط کی منزل میں ہے اور صحت صلوٰۃ حکم ہے مگر طہارت صحت صلوٰۃ کے لئے صرف شرط نہیں بلکہ صلوٰۃ کا جو سبب ہے یعنی تعظیم باری تعالیٰ اس کے لئے بھی شرط ہے اسی مفہوم کو ماتن نے اپنے قول کونہ شرطاً للسبب کالطہارۃ فی الصلوٰۃ وسببھا تعظیم الباری تعالیٰ'' سے تعبیر کیا ہے۔

وھم :۔ حکم وضعی کی تقسیم کے مقام میں یہ وھم ہوسکتا ہے کہ حکم وضعی کو تین قسموں سبب، مانع،

اورشرط میں منحصر کرنا صحیح نہیں کیونکہ حکم وضعی کی چوتھی قسم علت حقیقیہ بھی پائی جاتی ہے جس کو شئی کے وجود میں بڑا دخل ہے اور علت حقیقیہ چونکہ سبب کا غیر ہوتی ہے اس لئے علت حقیقیہ سبب میں داخل نہیں ہوسکتی پس حکم وضعی کی چار قسمیں ہونی چاہئے۔

جواب:۔ ازالہ وھم سے پیشتر سبب وعلت کا معنی جاننا ضروری ہے اس لئے پہلے دونوں کی تعریف ذکر کی جاتی ہے۔

سبب:۔ حکم شرعی کے معرف ومظہر کا نام اصطلاح میں سبب ہے یعنی وجود سبب کے وقت مسبب کے وجود کی معرفت ہوتی ہے اور سبب کے عدم سے مسبب کا عدم سمجھا جاتا ہے۔

علت:۔ اسکو کہتے ہیں جس کو وجود معلول میں تاثیر ہو اس حیثیت سے کہ اگر علت نہ ہو تو فی الواقع معلول کا وجود ممتنع رہے گا۔

سبب وعلت کا معنی جاننے کے بعد یہ جاننا چاہئے کہ تمام اشیاء میں درحقیقت تاثیر صرف اور صرف اللہ سبحانہ تعالیٰ کی ہے اس کے باوجود اللہ نے عالم کو عالم اسباب وعلل قرار دیا ہے کہ مسببات اپنے اسباب کے ساتھ اور احکام اپنے علل کے ساتھ مربوط ومنسلک رہتے ہیں۔

لہذا علت اسکار مثلاً نسبت کرتے ہوئے تحریم کی طرف اور اسی طرح تمام علل جو باب قیاس میں معتبر ہیں وہ درحقیقت علل حقیقیہ نہیں ہیں بلکہ وہ معرفات بالحقیقہ یعنی حکم شرعی کے مظہر ہیں۔

حاصل جواب وہم یہ ہے کہ حکم وضعی میں علت حقیقیہ داخل نہیں ہے اور جو بظاہر علت معلوم ہوتی ہے وہ حقیقت میں علت نہیں ہے بلکہ مظہر ہے جو سبب ہی میں داخل ہے جب حکم وضعی کی قسموں میں ایک قسم کو سبب قرار دے دیا گیا تو علت ظاہرہ سبب ہی میں داخل ہوگئی لہذا خطاب وضع کی قسموں کو تین میں منحصر کرنا صحیح ہے غرض حصر مصنف فاسد نہ ہوا۔۱۲

فللہ الحمد والثناء والصلوۃ علیٰ خیر الوریٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم